

STUDIEN ZUM NEUEN TESTAMENT UND SEINER UMWELT (SNTU)

Serie A, Band 14

Herausgegeben von DDr. Albert Fuchs
o. Professor an der Theologischen Fakultät Linz

Die „Studien zum Neuen Testament und seiner Umwelt“ (Serie A = Aufsätze) erscheinen seit 1976, mit Originalaufsätzen oder bearbeiteten Übersetzungen sonst schwer zugänglicher Artikel.

Inhaltlich werden wissenschaftlich-exegetische Arbeiten bevorzugt, gelegentlich auch historische und philologische Fragen behandelt.

Alle Manuskripte, Korrekturen, Mitteilungen usw., die die Serie betreffen, werden an den Herausgeber, Prof. DDr. Albert Fuchs, Blütenstr. 17, A-4040 Linz, erbeten. Es wird darum ersucht, die Manuskripte in Maschinschrift einseitig beschrieben, spationiert (auch und besonders die Fußnoten) und in druckreifem Zustand einzusenden (eine Zusammenfassung, deren Umfang 10–15 Zeilen nicht übersteigen soll, ist sehr erwünscht).

Abkürzungen, Zitate und Schreibweise (Angabe von Untertitel, Reihe usw.) sollten den bisher erschienenen Bänden entsprechen bzw. sich nach LThK² und TRE richten. Biblische Namen (mit Ausnahmen) nach den Loccumer Richtlinien, Bibelzitate nach der deutschen Einheitsübersetzung. Hebräische Texte werden in Transkription gedruckt.

Anschriften der Mitarbeiter:

Prof. Dr. Ernst Baasland, Gydas vei, 0363 Oslo, Norwegen

Prof. Dr. Udo Borse, Antoniusstraße 18, D-5357 Swisttal-Straßfeld

Prof. Dr. Peter Dschulnigg, Matthofring 19, CH-6005 Luzern

Prof. DDr. Heinz Giesen, Waldstraße 9, D-5202 Hennef (Sieg) 1

Dr. Georg Korting, Ludwigstraße 66, D-4790 Paderborn

Dr. Christoph Niemand, Bahnhofstraße 16, A-4550 Kremsmünster

Publiziert mit Unterstützung des Fonds zur Förderung der wissenschaftlichen Forschung

Für Abweichungen in der Zitierweise sind die Autoren verantwortlich.

© Prof. DDr. A. Fuchs, Linz 1989. Alle Rechte vorbehalten.

Bestelladresse:

Studien zum Neuen Testament und seiner Umwelt
A-4020 Linz, Bethlehemstraße 20 / Austria

INHALTSVERZEICHNIS

PETER DSCHULNIGG

Der Hirt und die Schafe (Joh 10,1–18) 5

CHRISTOPH NIEMAND

Bemerkungen zur literarkritischen Relevanz der minor agreements . . . 25

GEORG KORTING

Binden oder lösen 39

HEINZ GIESEN

Hoffnung auf Heil für alle – Heilsgegenwart für die Glaubenden
(1 Petr 3,18–22) 93

UDO BORSE

Joh 20,8: österlicher oder vorösterlicher Glaube? 151

PETER DSCHULNIGG

Gestalt und Funktion des Petrus im Matthäusevangelium 161

ERNST BAASLAND

Cognitio Dei im Römerbrief 185

REZENSIONEN 219

Bardy G., Menschen werden Christen (Fuchs)	285
Bauer B., Kritik der Evangelien (Fuchs)	234
Betz H. D., Galaterbrief (Fuchs)	264
Beutler J., Habt keine Angst (Theobald)	256
Böcher O., Johannesapokalypse (Fuchs)	275
Böckmann P. W. – Kristiansen R. E., Context (Fuchs)	231
Bovon F., Evangelium nach Lukas (Fuchs)	248
Coulot C., Jesus (Giesen)	227
Delitzsch F., Hebräerbrief (Fuchs)	271
Delling G., Diasporajudentum (Niemand)	286
Dobbeler S., Gericht und Erbarmen Gottes (Fuchs)	236
Dormeyer D., Evangelium (Fuchs)	233
Dschulnigg P., Rabbinische Gleichnisse (Fuchs)	288
Ego B., Im Himmel wie auf Erden (Fuchs)	287
Erlemann K., Das Bild Gottes in den synoptischen Gleichnissen (Fuchs)	237
Ernst J., Portrait des Lukas (Kogler)	276
Feldmeier R., Krisis des Gottessohnes (Fuchs)	246
Frankemölle H., Evangelium (Fuchs)	232
Fritz V., Kleines Lexikon der Biblischen Archäologie (Baldauf)	290

Funk R. W., New Gospel Parallels (Fuchs)	220
Giesen H., Johannes-Apokalypse (Fuchs)	274
Gnilka J., Das Matthäusevangelium, II (Fuchs)	244
Gnilka J., Neutestamentliche Theologie (Fuchs)	223
Green J. B., Death of Jesus (Fuchs)	229
Hellholm D., Apocalypticism (Weißengruber)	280
Hoffmann P., Auferstehung Jesu (Fuchs)	224
Hoppe R., Epheserbrief. Kolosserbrief (Fuchs)	265
Klinghardt M., Gesetz und Volk Gottes (Fuchs)	253
Knoch O., Durch die Gnade Gottes (Fuchs)	261
Knoch O., 1. und 2. Thessalonicherbrief (Fuchs)	266
Kogler F., Senfkorn und Sauerteig (Schnelle)	277
Kremer J., Lukasevangelium (Hasitschka)	250
Kroon Kleijs H., Der Sturz der Hure Babylon (Fuchs)	275
Kügler J., Der Jünger, den Jesus liebte (Schnelle)	255
Lipinski M., Konkordanz zu den Thomasakten (Fuchs)	284
März C. P., Hebräerbrief (Fuchs)	271
Meyer I., Faszinierende Welt der Bibel (Fuchs)	289
Millard A. R., Schätze aus biblischer Zeit (Fuchs)	291
Niederwimmer K., Didache (Fuchs)	278
Osten-Sacken P. v. d., Die Heiligkeit der Tora (Giesen)	263
Pesch R., Apostelgeschichte, II (Fuchs)	258
Pratscher W., Der Herrenbruder Jakobus (Fuchs)	234
Radl W., Lukas-Evangelium (Fuchs)	252
Roloff R., 1. Timotheusbrief (Fuchs)	269
Ruckstuhl E., Einheit des Johannesevangeliums (Schnelle)	253
Ruckstuhl E., Jakobusbrief. 1.—3. Johannesbrief (Fuchs)	272
Sato M., Q und Prophetie (Fuchs)	239
Schenke L., Studien zum Matthäusevangelium (Fuchs)	246
Schlosser J., Le Dieu de Jésus (Giesen)	226
Schnackenburg R., Die sittliche Botschaft des NT, II (Fuchs)	225
Schnelle U., Wandlungen im paulinischen Denken (Fuchs)	262
Schweizer E., Theologische Einleitung in das NT (Hasitschka)	221
Stenger W., Gebt dem Kaiser (Fuchs)	283
Strecker G., Johannesbriefe (Fuchs)	273
Trilling W., Studien zur Jesusüberlieferung (Fuchs)	230
Untergaßmair F. G. — Kappes M., Wie wörtlich ist die Bibel zu verstehen? (Fuchs)	219
Uro R., Sheep Among the Wolves (Fuchs)	241
Wehnert J., Die Wir-Passagen der Apostelgeschichte (Fuchs)	259
Wolter M., Die Pastoralbriefe als Paulustradition (Fuchs)	267

Cognitio Dei im Römerbrief

In der neueren Theologie werden Erkenntnis und Glaube vielfach als polare, ja sogar als gegensätzliche Größen aufgefaßt. Erkenntnis wird vornehmlich im Rahmen des wissenschaftlichen Denkens eingestuft, während Glaube als religiöse Wirklichkeit, und zwar als eine Erfahrung des ganz Anderen, aufgefaßt wird.¹

In der neuzeitlichen Paulusforschung hat sich diese Denkweise so ausgewirkt, daß »Glaube« unter allen Aspekten exegesiert worden ist, während »Erkenntnis« als Thema der Paulusexegese immer noch zu einem Schattendasein verurteilt ist.² Das gilt erst recht für die Römerbrief-Exegese,³ in der man den Erkenntnisbegriffen bisher nicht nachgegangen ist, was angesichts der fast unübersehbaren Sekundärliteratur zum Römerbrief erstaunen mag. Schon ein Überblick über den wortstatistischen Befund, kann die Bedeutsamkeit dieser Begrifflichkeit illustrieren:

¹ Zugespißt bei W. Herrmann, etwa: Der Glaube an Gott und die Wissenschaft unserer Zeit, in: ZThK 15 (1905) 1–26; ders., Die mit der Theologie verknüpfte Not der Evangelischen Kirche und ihre Überwindung (Religionsgeschichtliche Volksbücher, IV/12), Tübingen 1913, und bei seinem Schüler R. Bultmann; besonders in den Frühschriften: Theologische Wissenschaft und kirchliche Praxis, in: Oldenburgisches Kirchenblatt 19 (1913) 123–127.133–135; ders., Religion und Kultur, in: J. Moltmann (Hg), Anfänge der dialektischen Theologie (ThB, 17/2), München 1966, 11–29; aber auch ders., Glaube und Verstehen, Tübingen 1933, 2ff.27ff.89ff (wo er sich zu Herrmanns Ansatz bekennt; 101).

² In erster Linie in bezug auf 1 Kor und Kol/Eph, am ausführlichsten bei J. Dupont, Gnosis. La connaissance religieuse dans les Épîtres de Saint Paul, Louvain ²1960. Wichtiger für unseren Beitrag sind E. Prucher, Γνωσις Θεοῦ. Untersuchungen zur Bedeutung eines religiösen Begriffes beim Apostel Paulus und bei seiner Umwelt, Würzburg 1937, und H. Schlier, Die Erkenntnis Gottes nach den Briefen des Apostels Paulus, in: ders., Besinnung auf das Neue Testament, Freiburg ²1967, 319–339. Vielleicht ist es doch kein Zufall, daß die katholischen Beiträge zu diesem Thema überwiegen. A. Schlatter hat in seiner Weise die Bedeutung dieses Themas hervorgehoben, etwa in: Der Glaube im Neuen Testament, Stuttgart ⁵1963, 316ff.388ff; aber auch R. Bultmann, γινώσκω κτλ., in: TWNT I, 688–719 und die Schweden B. Gärtner und B. Reicke (s. u.).

³ Bisher liegt keine Spezialarbeit über diese Begrifflichkeit in Röm vor. Am nächsten kommt H. Schlier, der allerdings nicht die Begrifflichkeit, sondern das Thema entfaltet. Vgl. aber auch K. Sullivan, Epignosis in the Epistles of St. Paul, in: Studiorum Paulinorum Congressus internationalis Catholicus 1961 (AnBib, 17/18), Rom 1963, 405–416.

	Röm	1/2 Kor	Phil	Gal	Kol/Eph
σοφία usw. mit Antonymen	2	43			6 + 5
γνώσις usw.	19	49	7	4	6 + 6
φρόνημα usw. mit Antonymen	20	16	10	1	1 + 2
νοῦς usw. mit Antonymen	8	14	2		1 + 4

(andere Erkenntnistermine s. u.)

Über diesen breiten Niederschlag der Erkenntnisterminologie braucht man sich nicht zu wundern. Nicht von ohnehin sagt Paulus verallgemeinernd, daß »die Griechen nach Erkenntnis streben« (1 Kor 1,22), und auch für einen Juden ist Erkenntnis Gottes das Zentrum seines Lebens und Denkens. Paulus lebt zwischen den beiden Kulturen und muß angesichts jüdischer und hellenistischer Denk- und Erkenntnisformen für den Glauben an Jesus einen Platz finden.

Die oben angeführte Wortstatistik deutet allerdings Unterschiede in der Argumentation des Paulus an. In 1 und 2 Kor (vgl. auch Kol und Eph) setzt er sich mit Erkenntnisformen hellenistischer (sei es »gnostischer«, frühgnostischer, popular-philosophischer) Art auseinander. Im Römerbrief, wie auch im Galater- und Philipperbrief, geht es nicht um σοφία. Nicht die menschliche σοφία, sondern das Erkennen Gottes, das rechte christliche Denken (γινώσκω, ἐπιγινώσκω, φρονέω usw.) wird hier behandelt.

Wir können aber unsere Ergebnisse nicht vorwegnehmen. Zunächst müssen wir eine breitere linguistische Basis für die Analyse der Argumentation im Römerbrief haben.

1. Die Begriffe »Erkenntnis«, »Weisheit« etc. im Römerbrief

1.1 Die Begrifflichkeit

Neben den theologisch bedeutsamen Wörtern wie θεός, νόμος, δικαιοσύνη, πίστις, ἁμαρτία scheinen im Römerbrief Begriffe wie γινώσκω und φρονέω (jeweils 9mal) eine untergeordnete Rolle zu spielen. Aber schon die Tatsache, daß γινώσκω/φρονέω genauso häufig wie εὐαγγέλιον/σώζω – zwei Begriffe, die man sonst ins theologische Zentrum des Briefes stellt – vorkommen, zeigt die Unzulänglichkeit der puren Wortstatistik. Dazu kommt die erstaunliche Breite dieser Ausdrücke. Wir zählen hier fast 30 verschiedene Begriffe, bzw. 90 Belege im Römerbrief.

1. σοφία: 11,33
σοφός: 1,14.22; 16,19; (16,27)
—
μωραίνω: 1,22
 2. γνῶσις: 2,20; 11,33; 15,14
γνωστός: 1,19
γινώσκω: 1,21; 2,18; 3,17; 6,6; 7,1.15; 10,19; 11,34
ἐπίγνωσις: 1,28; 3,20; 10,2
ἐπιγινώσκω: 1,32
προγινώσκω: 8,29; 11,2
γνωρίζω: 9,22.23; (16,26)
—
ματαιόω: 1,21; 8,20
 3. φρόνημα: 8,6.7.27
φρόνιμος: 11,25; 12,16
φρονέω: 8,5; 11,20; 12,3.3.16.16; 14,6.6; 15,5
ὑπερφρονέω: 12,3
σωφρονέω: 12,3
—
καταφρονέω: 2,4
ἄφρων: 2,20
 4. νοῦς: 1,28; 7,23.25; 11,34; 12,2; 14,5
νοέω: 1,20
—
ἀνόητος: 1,14
ἀγνοέω: 1,13; 2,4; 6,3; 7,1; 10,3; 11,25
 5. συνίημι: 3,11; 15,21
—
ἀσύνητος: 1,21.31; 10,19
 6. οἶδα (εἰδέναι): 2,2; 3,19; 5,3; 6,3.16; 7,7.14.18; 8,22.27.28; 11,2; 13,11;
14,14; 15,29
 7. ἐρευνᾶω: 8,27
ἀνεξεραύνητος: 11,33
- Man hätte auch andere Erkenntnistermine heranziehen können, etwa:
- δοκιμάζω: 1,28; 2,18; 12,2; 14,22
διαλογισμός: 1,21; 14,1
διακρίνω: 4,20; 14,23
διάκρισις: 14,1

Die drei ersten Wortgruppen müssen besonders berücksichtigt werden. Zwar ist *voũς* etc. an bestimmten Stellen sehr wichtig, an anderen aber eher unbetont und formelhaft (Röm 1,13; 6,3; 7,1; 10,3; 11,25). Ähnliches gilt auch für *οἶδα/εἰδέναι*, während *συνῆμι/ἁσύνετος* in erster Linie in LXX-Zitaten verwendet wird.

Die Wörter *σοφός/σοφία* spielen im Römerbrief, verglichen mit 1 Kor, wo diese Worte insgesamt 37mal auftauchen, eine bescheidene Rolle. Der Römerbrief ist hier für das Corpus Paulinum repräsentativer, was darauf hindeutet, daß die Situation in Korinth ganz speziell war. Eine christliche »Weisheitspartei« gibt es in Rom nicht, und überhaupt ist *σοφός* im Römerbrief (auch 16,17ff) ein positiv gefülltes Wort. Höchstens in der Polemik in Röm 1,22 ist *σοφός* eher negativ gefüllt, was sich am besten aus der Tradition, an die Paulus hier anknüpft (s. u.), erklären läßt.

Das Bild steht also im Gegensatz zu dem, was wir im 1 Kor finden: hier wird *σοφία/σοφός* nur in 12,7 positiv gebraucht.

Die wichtigste Wortgruppe im Römerbrief ist *γινώσκω κτλ.* Die 24 Belege machen ein Drittel des Materials aus und sind weiter entfaltet als in irgendeinem Paulusbrief. 1 und 2 Kor benutzen dagegen *γνώσις/γινώσκω* häufiger als der Römerbrief. Durch die betonte Stellung im Argumentationszusammenhang des Römerbriefes sind diese Ausdrücke profilierter als sonst im Corpus Paulinum.

Im Römerbrief ist aber auch *φρονέω κτλ.* besonders wichtig. Während diese Wortgruppe in den Korintherbriefen zurücktritt,⁴ taucht sie in gewissen Kontexten im Römerbrief als Hauptbegriff auf. Nur im Philipperbrief (*φρονέω*, 10mal) kann man Ähnliches beobachten.

1.2 Differenzierungen, Wortfelder

Die Linguistik lehrt uns, daß eine Sprache auf Gebieten, die in der Kultur eine wichtige Rolle spielen, viele Wörter und deutliche Differenzierungen hat. In fast allen Sprachen hat man im Bereich des Denkens und Wissens viele Wörter und deutliche Unterscheidungen. Solche Unterscheidungen sind auch im NT vorhanden, und besonders drei Ursachen haben zu diesem sehr bewußten Sprachgebrauch beigetragen:

Erstens ist deutlich, daß das NT den vorgezeichneten Spuren des klassischen Griechisch folgt. So ist etwa die klassisch-griechische Distinktion zwischen

⁴ Abgesehen von *ἄφρων/ἄφροσύνη* in 2 Kor.

γινώσκω (was mehr einen Prozeß andeutet) und dem perfektischen οἶδα – also: zwischen dem innerlich Bekannten und Vertrauten und der Fakten-Kenntnis (οἶδα) –, auch im Römerbrief deutlich. Die wenigen Beispiele einer Vermischung (eigentlich nur 7,15, möglicherweise 7,1.7; 6,6.9) bestätigen die Regel.⁵ Auch die Unterscheidung von φρόνησις und γνῶσις folgt weithin dem klassischen Muster.

Zweitens ist die Bedeutung des LXX-Sprachgebrauchs deutlich erkennbar. Die fast konsequente Übersetzung von ḥôkṁāh mit σοφία, bînāh mit φρονέω κτλ., da‘at mit γινώσκω κτλ., hat ihre Nachwirkungen im NT. Inwiefern die hebräischen Entsprechungen hinter den neutestamentlichen Begriffen zu lesen sind, muß aber von Fall zu Fall beurteilt werden.

Drittens ist der Sprachgebrauch des Paulus, der sich in deutlich voneinander abhebbaren Wortfeldern erweisen läßt, entscheidend.

Das Wortfeld für die drei wichtigsten Aussagegruppen läßt sich folgendermaßen aufstellen.

Wort	Bezug	Konsequenz
a. σοφία		
σοφός	θεός (11,33; [16,27])	εἰς τὸ ἀγαθόν (16,19)
—		—
μωραίνω		1,22: ἀδικία
b. γνῶσις	θεός 11,33, und auch	ὁδὸς εἰρήνης (3,17)
ἐπίγνωσις	1,19.21; 10,19	
ἐπιγινώσκω	— δικαίωμα θεοῦ (1,32)	—
γινώσκω	— ὅελημα θεοῦ (2,18)	ἁμαρτία (3,20; 7,7)
	— ζῆλος θεοῦ 10,2	
	— νόμος (7,1)	
c. φρονέω	— κατὰ πνεῦμα	12,16 (ἀλλήλους) 15,5; 12,3
φρόνημα	(8,5.6.27)	ζωή, εἰρήνη 8,6
	— κατὰ σάρκα	11,20 (τὰ ὑψηλά) 11,25; 12,3
	(8,5)	cfr. 2,20 (ἄφρων)

Die Übersicht mag die differenzierten Ausdrucksformen verdeutlichen. Bei σοφία/σοφός ist allerdings das Material im Römerbrief so gering, daß keine Schlußfolgerungen möglich sind. Anders verhält es sich bei der Verwendung von γινώσκω

⁵ Vgl. D. W. Burdick, *Οἶδα* und *Γινώσκω* in the Pauline Epistles, in: R. Longenecker - M. C. Tenney (Hgg), *New Dimensions in the New Testament Studies*, Grand Rapids 1974, 344–356; M. Silva, *The Pauline Style as Lexical Choice. ΓΙΝΩΣΚΕΙΝ and Related Verbs*, in: D. A. Hagner - M. J. Harris (Hgg), *Pauline Studies* (= Fs. F. F. Bruce), Grand Rapids 1980, 184–206 und I. de la Potterie, *Οἶδα et γινώσκω. Les Deux Modes de la Connaissance dans le Quatrième Évangile*, in: Bib 40 (1959) 709–725.

und φρονέω. Den Willen Gottes zu tun, das Verhältnis zum Gesetz, Erkenntnis der Sünde (ἁμαρτία) wird für den γινώσκω-Begriff reserviert. φρονέω κτλ. wird nicht mit θεός verbunden, sondern mit Kyrios, Christus und dem Geist. Der Gegensatz zwischen »Fleisch« und Geist, zwischen Egoismus/Übermut und »Gemeinschaft« knüpft sich an diesen Begriff. Die Wortfeld-Analyse zeigt, daß Paulus auf etabliertem Sprachgebrauch aufbaut und daß er gleichzeitig seine eigene theologische Reflexion an die Begriffe knüpft, die der Gedankenfolge, die er durchführen will, am natürlichsten entsprechen. Darauf wollen wir näher eingehen.

1.3 Argumentationszusammenhang

Weil die Begriffe und Wortfelder nicht isoliert existieren, haben sie nur in der jeweiligen Argumentation des Paulus einen Sinn. Ehe wir exegetisch auf die Argumentationszusammenhänge eingehen, können wir bereits von der Wortanalyse her folgendes feststellen: σοφός/σοφία tritt zwar an wichtigen Stellen auf, spielt aber in der eigentlichen Argumentation des Paulus keine Rolle. Dagegen scheint (ἐπι)γινώσκω/ἐπίγνωσις eine Schlüsselrolle zu haben. In Röm 1,18–3,20 treten sie sehr häufig auf, dann auch in Röm 7 und noch breiter in 9–11. Schon diese Verteilung legt die These nahe, daß der Begriff im Dialog mit Juden/jüdischem Heilsverständnis zu Hause ist. Dagegen taucht φρονέω/φρόνιμος in diesem Zusammenhang nur einmal (11,26) auf. In Röm 12 und 14, wo die Christen ermahnt werden, spielen sie die Hauptrolle.

Wie diese Tatsache zu erklären ist, soll jetzt zur Sprache kommen, doch müssen wir einen kleinen Exkurs über das vom AT gegebenem Vorverständnis des Paulus bzw. des Römerbriefes, vorausschicken.

2. Zum Hintergrund der Erkenntnis im Römerbrief

Im Römerbrief ist die argumentative Situation – und auch die aktuelle Lage – wesentlich anders als in den beiden Korintherbriefen. Zwar könnte man von Röm 16,17ff ausgehend eine ähnliche Situation zu rekonstruieren versuchen, was z. B. W. Schmithals auch getan hat.⁶ Schon die umstrittene Stellung dieser Verse im

⁶ W. Schmithals, *Die Gnosis in Korinth* (FRLANT, 48), Göttingen ³1969, 158ff. Das Gewicht auf εἰς τὸ ἀγαθὸν / εἰς τὸ κακὸν schwächt auch eine derartige These.

Römerbrief muß zur Vorsicht mahnen. Noch mehr machen die rein philologisch-exegetischen Erwägungen zu Röm 16,17 (wo σοφός nicht als Gegenbegriff zu ἄφρων, sondern zu ἀκέραιος steht) die These unwahrscheinlich, daß auch in Rom eine christliche Weisheitspartei vertreten gewesen sei.

Die Frage nach dem Anlaß, oder besser den Anlässen, zum Römerbrief muß hier weithin ausgeklammert werden. Bei der Fragestellung muß jedoch deutlicher als bisher zwischen dreierlei unterschieden werden:⁷

(a) Besuchsabsicht: 1,11.12.13(f); 15,23.24.29.32.

(b) Briefabsicht: Im Brief selber 15,15ff.30 (und auch die anderen παρακαλῶ-Texte: 12,1ff; evtl. 16,17f); 16,1ff und dazu die Kompositionsverse, die Thematik des Briefes usw.

(c) Diskussionslage: Die Diskussionslage (die argumentative Situation) kommt am deutlichsten in den diatribischen Frage-Antwort-Abschnitten (3,1–9.27ff; 4,10; 6,1ff.15ff; 7,7ff.13; 8,31ff; 9,14ff.30ff; 11,1ff.7ff.11ff.19ff) zum Vorschein.⁸

Diese mit τί, πῶς etc. eingeleiteten Abschnitte reflektieren ausführlich, und deutlicher als die περί-Fragen in Thess und 1 Kor, die Schuldiskussion der paulinischen Gemeinden.

Ungleich den hellenistischen περί-Debatten in 1 Kor/Thess, wo es um die Eschatologie und innerkirchliche Frage geht,⁹ stehen im Römerbrief die Schulargumente zentral. Ob der Römerbrief wirklich ein »Dialogus cum Iudaeis« ist, oder ob er mit Judenchristen in Rom oder Jerusalem diskutiert, ist noch eine offene Frage. Nur die argumentative Situation ist klar: Die Prämissen der Debatten sind im AT gegeben, und Paulus muß im Römerbrief seine Theologie als Schrifttheologie entwickeln.

Mit diesem Hintergrund muß m. E. auch die Erkenntnisterminologie im Römerbrief verstanden werden. Der Begriff Erkenntnis in Röm 1,18–3,20; 7; 9–11 muß im Rahmen der atl. Konzeption von jd' JHWH verstanden werden, wobei die prophetische Betonung der da'at 'alōhīm besonders wichtig ist.

Eine Vertiefung der Termini da'at 'alōhīm/jd' JHWH ist hier nicht möglich.

⁷ Vgl. M. Kettunen, *Der Abfassungszweck des Römerbriefes*, Helsinki 1979, und neuerdings: A. J. Wedderburn, *The Reasons for Romans*, Edinburgh 1988.

⁸ Dazu besonders H. Boers, *The Problem of the Jews and Gentiles in the Macro-Structure of Romans*, in: SEA 47 (1982) 184–196 und T. Schmeller, *Paulus und die »Diatriben«* (NtA, 19), Münster 1987.

⁹ Dazu mein Aufsatz: *Die περί-Formel und die Argumentation(ssituation) des Paulus*, in: StudTheol 42 (1988) 69–87.

Dazu muß ich auf die vielen soliden Beiträge von G. J. Botterweck¹⁰ hinweisen und auf H. W. Wolffs¹¹ und W. Zimmerlis¹² profilierte Arbeiten über Hosea und Ezechiel. Hier ist nur wichtig, einige Andeutungen darüber zu machen, warum das Thema als Hintergrund für den Römerbrief so wichtig ist. Ich muß mich hier auf fünf kurze Punkte beschränken.

2.1 Daß Gott sich zu erkennen gibt, bedeutet, daß er sich offenbart. Im Niphal wird *jd'* oft mit Gott als Subjekt in der Bedeutung »er gibt sich selbst zu erkennen« gebraucht: Ex 6,3; Jes 19,21; Ez 20,5.9; 25,22; 28,23; 35,11; 38,23; 1 Kön 18,37 (*w'jēd'û*); Ps 9,17; 76,2. Oft verhält es sich so, daß er sich einigen Auserwählten zu erkennen gibt (Mose: Dtn 34,10; Jer 1,5 usw.), die seinen *rûah* (νοῦς, πνεῦμα) oder seine Pläne (μυστήριον, *sôd*, Jer 23,18.22) kennen. Die Offenbarung selbst ist aber dermaßen offensichtlich und so fundamental für das Existenzverständnis, daß sich nur ein Tor (*nābāl*) dieser Einsicht entziehen kann, indem er sagt, daß es keinen Gott gibt (Ps 14,1).

Daß *jd'* JHWH mit *Offenbarung* zu tun hat, zeigen auch rein lexikalische Betrachtungen. Auf diese Weise sind die Begriffe *glh* (oder als Niphal *niglah*) und *jd'* in einigen Fällen Synonyme (Ps 98,2: *hōdīa'*): Der Offenbarungsterminus *φανερώω* (vgl. Röm 3,21) übersetzt in LXX abwechselnd *glh* und *jd'*. Ein anderer Offenbarungsterminus *δηλώω* wird durchweg an *jd'*-Stellen benutzt.

2.2 Daß Gott sich zu erkennen gibt, bedeutet weiterhin, daß er auswählt. Der *Erwählungsgedanke* ist nicht aus der zugrundeliegenden »Ontologie« gerissen; die Gefahr, das zu übersehen, läuft E. P. Sanders, wenn er mit der Erwählung beginnt. Wenn Am 3,2 das Volk daran erinnert, daß Israel das einzige auserwählte Volk ist (nicht *bāhîr*), gebraucht er das Wort »kennen« (*raq'ṯkām jada'ti*). Nur Israel hat er sich zu erkennen gegeben. Nur sie sind Vertraute, die anderen sind Fremde.

¹⁰ G. J. Botterweck, »Gott erkennen« im Sprachgebrauch des Alten Testaments (BBB, 2), Bonn 1951, und *ders.*, *jd'*, in: TWAT III, 479–512. Vgl. auch W. Schottroff, *jd'*, in: THAT I, 682–701 und grundlegend schon F. Baumann, *jd'* und seine Derivate, in: ZAW 28 (1908) 22–41. 110–143.

¹¹ H. W. Wolff, »Wissen um Gott« bei Hosea als Urform von Theologie, in: EvTh 12 (1952–53) 533–554 (= ThB, 22, München ²1973, 182–205); *ders.*, Erkenntnis Gottes im Alten Testament, in: EvTh 15 (1955) 426–431.

¹² W. Zimmerli, Erkenntnis Gottes nach dem Buche Ezechiel. Eine theologische Studie (AThANT, 27), Zürich 1954 (= ThB, 19, München 1963, 41–119).

2.3 Er schließt viel von dem, was wir als Soteriologie bezeichnen, ein. Daß Gott Menschen kennt, bedeutet, daß er sich um sie kümmert, sie miteinbezieht. Ps 1,6: Er kennt den Weg der Gerechten: (kí) jôdēa' JHWH dæræk saddîqîm. Die Worte »lieben« ('hb) und »kennen« sind oft Äquivalente, was ganz natürlich ist, da ja jd' auch Kenntnis, Freundschaft, ja auch den sexuellen Kontakt zwischen Personen bezeichnet.

2.4 Während wir *Glaube und Ethik* zu verschiedenen Größen erklären, wird im AT das »Gott zu erkennen« mit »ihn zu kennen und seinen Willen zu tun«, identifiziert. Zuerst in Dtn, Jer und Hos, wo da'at 'ælohim mit Bundestreue identisch und mit den Geboten und Wörtern wie ḥæsæd, s'ēdāqāh, mišpāt, 'æmæt konkretisiert wird. Erkenntnis hat mit der Einrichtung des Lebens zu tun, und da wird Erkenntnis kein *theoretisches* Anliegen, sondern eine praktische Verhaltensweise.¹³

2.5 Das, was wir Gericht nennen, kann ein Jude in einem Satz sagen lō' jādā' 'æt – JHWH. Gott nicht zu kennen, den Willen Gottes nicht zu tun, Gott zu vergessen (šākāḥ Hos 4,6) bedeutet, ein Leben in Dummheit zu führen, in Abgötterei und Sünde und darum unter dem Gericht. Nur eine radikale Erneuerung des Volkes, – was in der LXX-Sprache Sinnesänderung/Bekehrung bedeutet –, kann das dem Volk bevorstehende Schicksal abwenden. Denn Gott ist wie der Gott der Existenz selbst, ein 'ēl dē'ôt (1 Sam 2,3), der das Volk und die Herzen (1 Chr 28,9; vgl. Röm 8,27) prüft, um Dummheit, Abgötterei und Sünde zu vertreiben, so daß sie in dæræk JHWH geführt werden.

Meine These ist nun, daß dieser grundlegende Gedankengang für Paulus den Ausgangspunkt bildet. Gerade im Römerbrief, wo Paulus am deutlichsten als Schriftinterpret hervortritt, sehen wir auch, von welchen jd' JHWH-Texten aus er sich orientiert. Das sind gerade Deuteronomium, Hosea, Jeremia, Jesaja (bes. DtJes).

¹³ Besonders stark von S. Mowinckel, *Die Erkenntnis Gottes bei den alttestamentlichen Propheten* (NTT, suppl), Oslo 1941 unterstrichen.

3. Gotteserkenntnis und Gericht (Röm 1,18–3,20)

Röm 1,18–3,20 ist keineswegs eine lange Parenthese, die zwischen 1,16f und 3,21ff steht. Die gegenteilige Meinung, die in Röm 1,18–3,20 die grundsätzlichen Prämissen für die folgende Argumentation findet, setzt sich heute immer mehr durch.

Umso mehr fällt die Anhäufung von Erkenntnistermi in diesem grundlegenden Abschnitt auf. Dasselbe gilt insbesondere für Röm 1,18–32:

- 1,19: τὸ γνωστὸν τοῦ θεοῦ φανερόν ἐστιν ἐν αὐτοῖς
(ὁ θεὸς γὰρ αὐτοῖς ἐφάνερωσεν)
1,20: τὰ ἀόρατα ... τοῖς ποιήμασιν νοούμενα καθοράται
1,21: διότι γνόντες τὸν θεὸν οὐχ ὡς θεὸν ἐδόξασαν ...
ἀλλ' ἐματαιώθησαν ἐν τοῖς διαλογισμοῖς αὐτῶν
καὶ ἐσκοτίσθη ἡ ἀσύνετος αὐτῶν καρδιά
1,22: φάσκοντες εἶναι σοφοὶ ἐμωράνθησαν
1,28: καθὼς οὐκ ἐδοκίμασαν τὸν θεὸν ἔχειν ἐν ἐπιγνώσει,
παρέδωκεν αὐτοῖς ὁ θεὸς εἰς ἀδόκιμον νοῦν
1,31: ἀσυνέτους ἀσυνθέτους
1,32: οἵτινες τὸ δικαίωμα τοῦ θεοῦ ἐπιγνόντες

Die Übersicht zeigt, daß wir 15 Erkenntnistermi in ebensovielen Versen haben, und bereits das macht den Abschnitt einmalig.

Die Bedeutung dieser Begrifflichkeit kommt durch ihren Charakter als (Anklage-)Begründung noch stärker zum Ausdruck. Im übrigen Hauptabschnitt 1,18–3,20 wird die Terminologie seltener, existiert aber besonders an zwei wichtigen Stellen: in 2,18ff, wo die namentliche Nennung der Juden beginnt, und in der Zusammenfassung 3,11ff (3,19f).

- 2,4: τοῦ πλούτου τῆς χρηστότητος αὐτοῦ ... καταφρονεῖς,
ἀγνοῶν ὅτι τὸ χρηστὸν τοῦ θεοῦ εἰς μετάνοιαν σε ἄγει
2,18: γινώσκεις τὸ θέλημα καὶ δοκιμάζεις ... ἐκ τοῦ νόμου
2,20: παιδευτὴν ἀφρόνων ..., ἔχοντα τὴν μόρφωσιν τῆς γνώσεως καὶ τῆς
ἀληθείας ἐν τῷ νόμῳ
3,11 (=LXX): οὐκ ἔστιν ὁ συνίων
3,17 (=LXX): ὁδὸν εἰρήνης οὐκ ἔγνωσαν
3,20: διὰ γὰρ νόμου ἐπίγνωσις ἁμαρτίας

3.1 *Scopus und Adressierung der Erkenntnisaussagen*

Röm 1,18–3,20 muß als eine Einheit gelesen werden, und zwar als Gottes Gerichtsverhandlung mit der Menschheit. Der Gerichtsgedanke klammert den ganzen Abschnitt ein (1,18 und 3,19f) und prägt auch die Schlüsselaussagen wie etwa Röm 2,5.11.12f.16. Folglich ist der wirkliche Scopus, daß bei Gott kein Ansehen der Person zu finden ist (Röm 2,11) und daß alle Menschen unentschuldigbar (1,19; 2,1) und schuldig (2,12; 3,9.19f) sind. Für die folgende Argumentation im Römerbrief haben die Abschnitte 2,6–11 und 3,1–9a hervorstechende Bedeutung. In Röm 2,6–11 wird die *δικαιοκρισία* Gottes als Gegensatz zu aller *προσωποληψία* hervorgehoben:¹⁴ Sowohl die Juden wie die Griechen werden nach ihren Taten gerichtet. Angesichts des kommenden Gerichts steht der Mensch vor einer Alternative: entweder ein guter (2,7.10) oder ein böser (dem *Chiasmus* entsprechend in 2,8 und 2,9) Lebenszusammenhang. Diese Perspektive scheint aber den Vorrang der Juden beiseitezuschieben. In Röm 3,1 wird dieser Einwand aufgegriffen und in diatribischem Stil beantwortet, sehr allgemein, weil 3,1–4 nur die positive Antwort, die in Röm 9–11 weitergeführt wird, andeutet (in 3,2). Auch Röm 3,1–4 endet mit der Gerichtsperspektive, und jeder Mensch wird vor den Richterstuhl Gottes gestellt.

Die Schlüsselposition des Abschnittes Röm 3,1–9 zeigt sich dadurch, daß auch Röm 3,5–9 weitergeführt wird, nämlich in Röm 6–8. In 3,5–9 schlägt die Wir-Form durch, und hier werden auch Christen miteinbezogen. M. E. auch in das darauffolgende *προ-εχόμεθα* in 3,9a, wo das »Wir« eine Erweiterung und Präzisierung der Schablone »Juden und Griechen« (3,9b) darstellt.

Es geht im gesamten Abschnitt Röm 1,18–3,20 um die Menschheit. Das alte Schema, demzufolge 1,18–32 die Heiden anspreche, Röm 2,1ff (oder erst 2,17ff) die Juden, kann nur als eine dogmatische Konstruktion bezeichnet werden. Die Heiden werden überhaupt nicht angesprochen, nur in Röm 2,14 als Kontrastfiguren eingeführt, und die Griechen werden in der Schablone »Juden und Griechen« dreimal erwähnt (2,9.10; 3,9). Ausdrücklich angesprochen werden nur die Juden (οἱ Ἰουδαῖοι, 2,17), und man braucht heute keinen ausführlichen Beweis für die These, daß die Juden schon in 1,18–32 miteinbezogen sind.¹⁵ Dennoch darf man

¹⁴ Dazu J. M. Bassler, *Divine Impartiality. Paul and a Theological Axiom* (SBL DS, 59), Chico 1982.

¹⁵ Neuerdings vielfach durchbrochen, etwa in J. Jervell, *Imago Dei* (FRLANT, 76), Göttingen 1960, 312ff. M. Hooker, *Adam in Romans 1*, in: NTS 6 (1959–60) 297–306; *ders.*, *A Further Note on Romans 1*, in: NTS 13 (1966–67) 181–183; N. Hyldahl, *A Reminiscence of the Old Testament at Romans 1,23*, in: NTS 2 (1955–56) 285–288.

nicht überspitzt sagen, daß die Juden — Israel — in Röm 1,18–3,20 im Grund genommen verurteilt werden. Zwar liegt die Spitze darin, daß die Juden als Repräsentanten der Menschheit dastehen und in gleicher Weise wie jede andere Kreatur dem Richterspruch Gottes unterstellt sind. Daß die Heiden im Gericht verurteilt werden, wußten die Zuhörer des Paulus. Aber auch das auserwählte Volk, das Gott »gekannt« und die Barmherzigkeit Gottes erfahren hat (Röm 2,3f), wird aller Kreatur (πᾶσα σάρξ, 3,20; πᾶσα ψυχὴ ἀνθρώπου, 2,9), allen Menschen (πᾶς, 2,1.3; 3,12) πᾶς ἄνθρωπος, 3,4, πᾶν στόμα, 3,19; πᾶς ὁ κόσμος, 3,19; ἄνθρωπος 1,18; 2,1.3.9.16.29; 3,4) gleichgestellt.

Die besonderen Anreden in Röm 2,1.3 (ὦ ἄνθρωπε) und 2,17 (σὺ Ἰουδαῖος) zeigen eindeutig die universelle Adressierung des ganzen Abschnittes: Sogar die Juden stehen in verhängnisvoller Schicksalsgemeinschaft mit aller Kreatur. Gerade diese Behauptung muß Paulus von der Schrift her beweisen. Paulus muß hier seine Leser überzeugen: Sind die Juden im Gericht trotz ihrer Erkenntnis Gottes, trotz der Erwählung, trotz der Torahkenntnis wirklich in derselben Lage wie alle anderen Menschen?

Aus dieser Perspektive kommen die zweifellos engsten *Parallelen zu Röm 1,18–32*, TestNaft 3–4 und Weish 13 (auch 11,9ff.12.24ff; 14,22ff in ein helleres Licht.¹⁶ Die Prämisse dieses Textes ist eben die Tatsache, daß Israel die Gotteserkenntnis gegeben ist. Die Heiden werden zwar getadelt und ihnen wird Bestrafung angedroht (TestNaft 3,3; Weish 12,27; 13,1; 14,22), weil sie Gott eigentlich — von seinen Werken her — erkennen könnten. Jedoch nur Israel besitzt die Gotteserkenntnis und Israel wird ermahnt, seine Bestimmung nicht zu ändern (ἀλλᾶσσω, vgl. Röm 1,25ff, TestNaft 3,4) und den Weg der Heiden einzuschlagen (TestNaft 4,1ff; Weish 11,2–12,27; 13,1ff).

Die Parallelen legen die Ansicht nahe, daß auch Röm 1,18–32 zwar an die Menschheit adressiert ist, daß die Erkenntnis Gottes aber Israel vorbehalten ist. Die Möglichkeit solcher Erkenntnis liegt zwar den Heiden in den Schöpfungstaten Gottes offen (Röm 1,19ff; TestNaft 3,2f; Weish 13,1ff), die faktische Gotteserkenntnis erhalten nur die Juden. Umso mehr überrascht die Anklage des Paulus, daß sogar die Juden diesen Weg verlassen haben.

¹⁶ Dazu A. Norden, *Agnostos Theos*, Leipzig 1913; A. Fridrichsen, *Zur Auslegung von Röm 1,19f*, in: ZNW 17 (1916) 159–168; M. Pohlenz, *Paulus und die Stoa*, in: ZNW 42 (1949) 64–104; B. Gärtner, *The Areopagus Speech and Natural Revelation* (ASNU, 21), Uppsala 1955, 73ff, bes. 133ff; C. Bussmann, *Themen der paulinischen Missionspredigt auf dem Hintergrund jüdisch-hellenistischer Missionsliteratur* (EH, 23/3), Bern - Frankfurt ²1975.

Daß Paulus, TestNaft, Weish γνώσις θεοῦ für die jüdische Gotteserkenntnis reservierte, wird durch die von A. Norden hervorgehobenen Beobachtung, daß der Ausdruck γνώσις θεοῦ in vorchristlicher Zeit keinen Beleg hatte, bestätigt.¹⁷ Wir haben oben bereits den Hintergrund dieses eigenartigen Sprachgebrauchs angedeutet: Paulus, TestNaft, Weish arbeiten mit dem jüdischen Begriff *jd' JHWH/da'at 'elohim* und dadurch wird der Begriff γνώσις θεοῦ entscheidend geprägt (s. u.).

3.2 Exegese von Röm 1,32; 1,28; 1,21; 1,19

In der neueren Forschung hat man immer stärker auf jüdische Traditionen – besonders auf »adamitische« Vorstellungen – hingewiesen.¹⁸ In der Zielaussage 1,32 ist dies überdeutlich: »Obwohl sie Gottes Rechtssatzung kennen (ἐπιγινόντες) ...«. Von Röm 2,26; 8,4 her und mit dem hier zugefügten Genitiv (θεοῦ) darf man δικαίωμα nicht in einem sehr allgemeinen Sinn verstehen. Von einer dogmatischen Interpretation des Abschnittes aus hat man zwar auch δικαίωμα als »Uroffenbarung«, »Naturgesetz« oder als »adamitische« Gebote ausgelegt.¹⁹ Die nächsten Parallelen sind auch in LXX zu suchen, wo δικαίωμα oft (in Ez durchgehend) ḥoq und mišpāt übersetzt. Nur Israel kennt diese Rechtssatzung Gottes, und nur im jüdischen Raum wäre es verständlich, daß die im Lasterkatalog (1,29f) aufgezählten Sünden »den Tod verdienen« (ἄξιοι θανάτου). Es liegt nahe, in der auffallenden Ausdrucksweise »Tod verdienen«, eine Anspielung auf die atl. Sündenfallgeschichte zu sehen.

Die beiden ἐπίγνωσις/ἐπιγινώσκω-Aussagen in 1,28 und 1,32 umrahmen die dritte παρέδωκεν-Schilderung (1,28b und die Lasterkataloge 1,29). Röm 1,28 deutet dementsprechend auf eine spezifische Gotteserkenntnis. Die relativ seltene Konstruktion ἔχειν τινὰ ἐν (+ Dat.)²⁰ zeigt, daß ἔχειν nicht mit Gott, sondern mit ἐπίγνωσις zu verbinden ist. Gotteserkenntnis besitzt (hat, ἔχειν) nur Israel, weil Israel allein »Gott kennt«. Es wäre undenkbar, daß der Jude Paulus so etwas von den Heiden sagen würde.²¹

Könnten aber auch Röm 1,19 und 1,21 als Aussagen über die Gotteserkenntnis

¹⁷ Norden, Theos, 88.

¹⁸ Vgl. Anm. 15.

¹⁹ E. Käsemann, An die Römer (HbNT, 8a), Tübingen ³1974, ad loc.

²⁰ Vgl. W. Bauer, Wörterbuch zum Neuen Testament, Berlin ⁵1963, 659f.

²¹ Von einem religionsgeschichtlichen Vergleich aus, leider aber durch die falsche Fragestellung nach einer (eventuell fehlenden) natürlichen Offenbarung, kam H. Bietenhard zu einem ähnlichen Ergebnis: Natürliche Gotteserkenntnis der Heiden?, in: ThZ 12 (1956) 274–288.

der Juden interpretiert werden? Die stoische Begrifflichkeit in 1,20 hat eine andere Auslegung veranlaßt. Alle Begriffe sind aber im hellenistischen (bes. philonischen) Judentum zu belegen, und δύναμις als Eigenschaft Gottes ist eine typisch jüdische Bezeichnung. Noch wichtiger ist, daß (1,20) das Wesen Gottes, insofern es in der *Schöpfung* zu erkennen ist, redet. Die Transzendenz Gottes (der Unsichtbare, die ewige Macht und Gottheit) und der Schöpfungsgedanke werden hier zusammengehalten, zugleich aber deutlich unterschieden. Daß der transzendente Gott sich *offenbart*, wird durch den instrumentalen Dativ, τοῖς ποιήμασιν, die verbale Apposition (zu τὰ ὁράτα) νοούμενα und durch das Verbum καθορᾶται verdeutlicht.²² Der unsichtbare Gott läßt sich also sehen. Freilich liegt kein Oxymoron vor. Denn, wer Gott – den Unsichtbaren – in den sichtbaren Schöpfungstaten erkennt, hat eine Einsicht, die eine Verehrung der Schöpfung ausschließt.

Röm 1,20 enthält somit eine Offenbarungsaussage; von der Erkenntnis Gottes bei den Menschen ist dagegen in 1,19 und 1,21 die Rede. Röm 1,21 ist eine deutliche Parallele zu 1,32:

(1,32) οἵτινες τὸ δικαίωμα τοῦ θεοῦ ἐπιγόνοντες

(1,21) διότι γνόντες τὸν θεόν

Es ist nicht von ungefähr, daß beide Male Aoristpartizipien verwendet worden sind. Eine schon gegebene Gotteserkenntnis hatten nur die Juden. Nur unter den Juden fanden sich Voraussetzungen für eine wirkliche Lobpreisung und für Dank.

Auch Röm 1,19 liegt eine bestimmte Voraussetzung zu Grunde. Gott hat sich ἐν αὐτοῖς ἐφανερώσεν. Paulus spricht an keiner anderen Stelle von einer Offenbarung außerhalb Israels, wo zuletzt der »Davidsame«, Jesus Christus, die Gnade offenbarte. Paulus hätte nicht vorbehaltlos über Gottesoffenbarung unter den Heiden sprechen können. Das Verbaladjektiv τὸ γνωστὸν τοῦ θεοῦ besagt, daß Gott deutlich hervortritt, auch wenn er, wie Röm 1,18 proklamiert, als Richter auftritt. Inwiefern τὸ γνωστὸν τοῦ θεοῦ das schon Bekannte, das Erkennbare oder gar »das, woran sich Gott erkennen läßt«²³ bedeutet, ist nicht gleichermaßen wichtig.

Wenn man sich mit der Problemstellung »natürliche – besondere Offenbarung« oder »was erkennbar und was nicht erkennbar ist«, beschäftigt, verschiebt sich der Gedankengang in anthropozentrischer Richtung. Das führt zu vielen unnatürlichen Deutungen.

(a) Die übliche Übersetzung von τὸ γνωστὸν mit »das Erkennbare«, »das, was man wissen

²² »Sehen« und »kennen« sind im AT oft miteinander verknüpft. Zur Formel »erkenne und sehe« in 1 Sam 12,17; 14,28 usw., vgl. Schottroff, *THAT* I, 686f.

²³ H. Rosin, *To gnoston tou Theou*, in: *ThZ* 17 (1961) 161–165.

kann«, ist durchaus möglich. Dennoch drückt ein Verbaladjektiv im Ausgangspunkt die abgeschlossene Handlung aus (erst danach: das, was getan werden kann und sollte), bezeichnet also auch in LXX und überall im NT »das, was bekannt ist«, »offensichtlich« (vgl. Acta-Stellen). Die Korrespondenz mit der »Antithese«, τὰ ἄόρατα, geht in dieselbe Richtung. Es kann schlecht »das, was sich verbergen läßt«, bedeuten, sondern »das Verborgene«. Den dritten parallelen Ausdruck in unserem Kontext τὸ χρηστὸν τοῦ θεοῦ (2,4) mit »Gott, in dem Ausmaß, in dem er gut ist«, zu übersetzen, wäre vollkommen sinnlos.

(b) Die anthropozentrische Problemstellung hat viele veranlaßt, den Genitiv als Partitiv zu lesen: »das von Gott, was wir erkennen können«. Eine solche Übersetzung ist sowohl sprachlich als auch theologisch äußerst bedenklich (s. u.).

(c) Auf Grund derselben Problemstellung wird ἐν αὐτοῖς von einigen Exegeten mit »in ihnen« übersetzt. Alle modernen Übersetzungen haben zu Recht mit dieser Übersetzung aufgehört (vgl. den Gebrauch in Jer 8,9: σοφία τίς ἐστιν ἐν αὐτοῖς).

Somit hält Paulus in der Gottesanklage (Röm 1,18ff) an der Primärstellung Israels (Ἰουδαῖοι πρῶτον 1,16) fest. Wie bei den Propheten bedeutet aber dieser Vorrang zugleich auch einen Vorrang beim Gericht (Röm 2,9ff). Als Repräsentant der Menschheit werden in erster Linie Israel/die Juden angeklagt. Das würde auch die vielen Anspielungen auf die »Bundesideologie«, ²⁴ die wir gerade in 1,18–3,20(26) beobachten können, erklären.

3.3 Röm 1,18–3,20 und die prophetische Verkündigung der Gotteserkenntnis

Um Röm 1,18–3,20 als Ganzes erklären zu können, hätten wir fast die gesamte Gerichtsverkündigung der Propheten heranziehen müssen. Wir begrenzen uns auf diejenigen Propheten-Texte, in denen die Erkenntnis-Thematik in der Verkündigung auftaucht, besonders: Hos 4,1–3.6–9; 6,5–7; Jer 2,5–12.29–36a; 4,19–26; 8,4–13; 9,2–9; Jes 1,2–4; 40,12–31; 43,8.13; Mi 6,1–9; vgl. auch Dtn 32; Ps 50 wie auch die Mahnungen/Trost-Aussagen: Jer 4,4f; 9,23ff.

In diesen Reden findet man zweierlei Gründe für die Rechtsanklage: Trotz der Gesetzesoffenbarung (vgl. Röm 2,17ff) und der Heilshandlungen Gottes (vgl. Röm 2,1ff; 3,1ff) sind Gesetzlosigkeit, Vergessen (der Gotteserkenntnis), ἀδικία die Folge. Das Volk verfällt auch der Verehrung von Göttern trotz der Offenbarung Gottes in der Schöpfung (vgl. Röm 1,18ff). In beiden Fällen klagen die Propheten, daß das Volk Gott nicht mehr kennt (da‘at ’elōhīm / jd’ JHWH).

²⁴ Dazu L. Hartman, Bundesideologie in und hinter einigen paulinischen Texten, in: S. Pedersen (Hg), Die paulinische Literatur und Theologie, Aarhus 1980, 103–118, hier: 112–116, der bes. Texte aus dem Dtn und auch das traditionsgehistorisch naheliegende Jeremiabuch als Parallelen zu Röm 1,18–3,20 heranzieht.

Röm 1,18–3,2

Das AT betont immer wieder, daß Gott sich durch die Schöpfung zu erkennen gibt (Ps 19,2; 33,6f; 96,11f; 103,22 usw.). Nach Sir 17,8ff hat Gott den Menschen den Verstand gegeben (ἔθηκεν τὸν ὀφθαλμὸν αὐτοῦ ἐπὶ τὰς καρδίας αὐτῶν), um ihnen die Größe seiner Werke zu zeigen. Schöpfung und Erlösung werden im AT nie auseinandergerissen, sondern müssen in ihrer Zusammengehörigkeit erkannt werden.

Deshalb wiesen die Propheten in der Anklage an Israel auf die Schöpfungstaten Gottes hin. Der Röm 1,18ff am nächsten stehende Text Jes 40,12ff – bes. 2,1ff – verspottet die Götzen, fragt aber dann Israel: οὐ γνώσεσθε ... (jd'), οὐκ ἔγνωτε ... (hēbîn). Israel wird auf den Schöpfungsursprung (ἐξ ἀρχῆς 40,21, ἀπὸ γενεῶν ἀρχῆς, 41,4) hingewiesen, vgl. auch Jes 5,12; 41,28. Ähnlich beschimpft Jeremia die Götter (Jer 2,26ff; 5,25ff; 10,12ff; 51,15ff), läßt aber dann die Schöpfungstaten als Zeugnis gegen die Untaten Israels anführen (auch 14,20ff; 32,17–19). Der Maßstab des Gerichts ist derselbe wie in Röm 2,6: »du gebest einem jeglichen nach seinem Wandel« (Jer 32,19).

Solche Aussagen sind unzweifelhaft der Horizont von Röm 1,18ff: Gerade weil Gott sich in der Schöpfung offenbart hat, zeigt die Zuwendung der Menschen an Götzen und an Unrecht, daß sie alle die Gotteserkenntnis verlassen haben. Der Zusammenhang zwischen Abfall von Jahwe und Abfall von Recht und Sitte wird hier wie dort unterstrichen.

Der Einfluß der prophetischen Gerichtsverkündigung auf Paulus läßt sich bis in die Einzelheiten verfolgen. Wir führen hier nur folgende Beispiele an:

- (a) 1,19.21.24.26; 2,1: Die Wiederholungen διό, διότι, διὰ τοῦτο erinnern an entsprechende Anklagebegründungen in Hos 4,6; Jer 2,9 etc. (als Übersetzung von lāken, kī, 'al-ken),²⁵ besonders solche, die auf die Sündenfallgeschichte (bzw. auf Adam) hinweisen. Der innere Widerspruch zwischen den Schöpfungswerken Gottes und den Untaten des Menschen schimmert schon in Gen 1–3 durch. In der Zeit des Paulus aber überschatten die Untaten der Menschen die Schöpfungswerke Gottes vollständig.
- (b) 1,22: ἐματαιώθησαν ist, wie die Kommentare anmerken, ein wortgetreues Zitat aus der ersten Strafrede des Jeremia (2,5; vgl. 10,14).
- (c) 1,22: φάσκοντες εἶναι σοφοὶ entspricht vollkommen Jer 4,22: (σοφοί εἰσιν τοῦ

²⁵ Die Bedeutung des LXX-Stils ist in der Debatte um διό, διότι weithin übersehen, vgl. am gründlichsten noch E. Molland, ΔΙΟ. Einige syntaktische Beobachtungen, in: *Opuscula patristica*, Oslo 1970, 9–16.

...); 8,8.9 (σοφοί ἐσμεν ... σοφία τίς ἐστὶν ἐν αὐτοῖς) und 9,22, wo ein Frontalangriff gegen die, die sich der Weisheit rühmen, gerichtet wird, wo aber wahre Gotteserkenntnis fehlt (zitiert 1 Kor 1,31; vgl. auch Jer 10,24).

(d) Anklage der Abgötterei, Röm 1,21ff, und Hingabe an sexuelle Perversitäten, 1,26ff, werden in ähnlicher Weise bei Jeremia geschildert (man kann darüber reflektieren, ob nicht gerade der Ausdruck *jd' JHWH* diese beiden klassischen Ausdrücke des Abfalls veranlaßt hat). In Jer 8,10 steht der Ausdruck διὰ τοῦτο δώσω τὰς γυναῖκας parallel zu Röm 1,26: διὰ τοῦτο παρέδωκεν.

(e) Die freimütigen Sünder, die andere verleiten, sind ein Motiv, das auch Jeremia gebrauchte, z. B. 2,20.25.31.

Röm 2,1–3,20

Die Gemeinsamkeiten zwischen dem Römerbrief und Jeremia und Hosea beschränken sich jedoch nicht auf 1,18–32. Ich will nur einige deutliche Elemente nennen:

(a) Der Ausspruch in 2,4 »Wißt ihr nicht, daß euch Gottes Güte zur Umkehr leiten sollte«, ist das Grundmotiv bei Jeremia.

(b) Der Gerichtstext 2,6–13 ist ein Schlüsseltext des Römerbriefes. Er *muß* im Zusammenhang mit der Verkündigung der Gerichtspropheten gesehen werden.

(c) Eine priesterliche Torah zu besitzen, ist keine Garantie gegen Jahwes Zorn. Gerade weil sie diese durch die Torah vermittelte Gotteserkenntnis haben, soll das Volk umso strenger bestraft werden, behaupten die Propheten: Hos 4,6; »Mein Volk geht zugrunde, weil es keine da'at ^{״ל}lōhîm hat. Weil du verworfen hast, will ich dich als Priester verwerfen. Du vergaßest Gottes Gesetz ...«.

Jer 2,8: »Die Priester fragten nicht: Wo ist der Herr? Die mit dem Gesetz zu tun hatten, kannten mich nicht«. Oder Jer 8,8: »Wie könnt ihr sagen: Wir sind weise und haben das Gesetz Gottes bei uns?« Derartige Texte machen 2,17ff verständlich.

(d) Typisch für Jeremia ist natürlich auch die Betonung der Beschneidung des Herzens. Röm 2,18 und 7,6 – zwei für das Verständnis des Römerbriefes ganz grundlegende Stellen – sind nur von Jer 4,4; 9,25 und 31,31ff her zu verstehen.

(e) In Röm 1,18–3,20 erreicht die Anklage im mangelnden Sündenbekenntnis des Volkes, das ja gerade die Erkenntnis des Gesetzes ihnen vermitteln sollte, ihren Höhepunkt. Jeremia schließt seine erste Rede in Kap. 2 mit folgenden Worten ab: »Ich verurteile dich, weil du sagst: ich habe nicht gesündigt« (οὐχ ἡμαρτον, Jer 2,36), mit derselben Formulierung wollte Paulus zeigen, daß alle unter einer Sünde sind (am Abschluß von Röm 3,9–20).

Der Abschluß in 3,20 bereitet nämlich 7,7ff vor, wo sich der Text mehr auf das Sündenbekenntnis des Individuums bezieht. Das muß man vor dem Hintergrund

der qumranischen und früh-rabbinischen Lehre von *ješær hāra'* sehen. Aber die Gerichtsverkündigung der Propheten, das Gewicht auf der Beschneidung des Herzens, die Betonung, daß Gott das Innerste des Menschen kennt, hatten diese Lehre vorbereitet. Der Begriff *jd'* an sich, der Nähe, Vertrauen voraussetzt, bedeutet ja, daß Gott jeden Menschen prüft.

Exkurs: Zur Gattung und Rhetorik von Röm 1,18ff

Obwohl 1,18–32 in den Kommentaren durchgehend durch Überschriften wie »Zorn Gottes über die Heiden«, »Judgement and the Gentile« charakterisiert wird, hat man diesen Abschnitt als »Anklage«, prophetische oder apokalyptische Anklage,²⁶ verstanden. An sich lassen sich diese beiden Gesichtspunkte nicht leicht vereinbaren, in 1 Hen 91, Weish 13 haben wir aber z. B. tatsächlich eine Anklage der Welt, bzw. des Heidentums, die sich als Parallele anbietet. Bisher hat man aber die Gattungsfrage im engeren Sinne zu rasch übergangen. Da müßte man zunächst mit den prophetischen Gattungen, von denen auch 1 Hen 91 und Weish 13 abhängig sind, vergleichen.

Die Texte, die als nächste Parallelen zu Röm 1,18ff heranzuziehen sind, gehören zur Gattung »Gerichtsverhandlung«.²⁷

Hier taucht das sog. »*rib pattern*« auf, das zwar nicht als *eine* bestimmte Gattung angesehen werden kann,²⁸ Texte wie Jes 1,2–5; Hos 4,1–3; Jer 2,5ff; Dtn 32; Mi 6,1ff usw. enthalten aber Züge: (1) *Himmel* oder Erde als Zeugen (Jes 1,2; Dtn 30,1; Jer 2,12 etc.), (2) die *Kundgabe* vom Gericht Gottes, (3) die *Anklage* (weil sie die Handlungen Gottes vergessen haben, daß Gotteserkenntnis fehlt usw.), (4) die Konsequenzen werden beschrieben, (5) vor falscher Sicherheit wird gewarnt, (6) Gericht oder Trost vorausgesagt.

Einige dieser Stilelemente sind auch in Röm 1,18ff wiederzufinden: In 1,18 die Züge (1) und (2), in 1,19–23.28a.32 die Anklage; Röm 1,24–31 malt dann die Konsequenzen des Abfalls aus, während die Züge (5) und (6) in Röm 2,1–3,20 vorhanden sind. Als Ganzes kann man aber Röm 1,18–32 (oder gar 1,18–3,20) nicht als »*rib-pattern*« bezeichnen.

Für unsere Fragestellung ist besonders interessant, daß die Erkenntnisterminologie gerade in der Anklagebegründung auftaucht:

1,19: διότι τὸ γνωστὸν τοῦ θεοῦ

1,21: διότι – γνόντες τὸν θεόν –

²⁶ Bes. O. Michel, Der Brief an die Römer (KEK, 4), Göttingen ¹⁴1976, ad loc.; aber auch etwa S. Schulz, Die Anklage in Röm 1,18–32, in: ThZ 14 (1958) 161–173; W. Popkes, Zum Aufbau und Charakter von Römer 1,18–32, in: NTS 28 (1982) 490–501.

²⁷ Dazu C. Westermann, Grundformen prophetischer Rede (BEvTh, 31), München ²1964, 143f und bes. H. J. Boecker, Redeformen des Rechtslebens im Alten Testament (WMANT, 14), Neukirchen 1974, 18ff (allgemein; zur Anklagerede: 71ff).

²⁸ Dazu K. Nielsen, Yahweh as Prosecutor and Judge (JSOT, 9), Sheffield 1978, 16ff in Auseinandersetzung mit den Thesen Harveys.

1,28: καθὼς οὐκ ἔδοκίμασαν τὸν θεὸν ἔχειν ἐν ἐπιγνώσει

1,32: οἵτινες τὸ δικαίωμα τοῦ θεοῦ ἐπιγινόντες

Daß es um *Gottes* Gerichtsverhandlung (*lawsuit*) mit dem Volk geht, geht aus diesen Schlüsselaussagen deutlich hervor: Weil sie Gott – trotz ihrer Kenntnis von Gott – verlassen haben, hat Gott das Volk verlassen (*παρέδωκεν*, 1,24.26.28).

Obwohl man deutliche Parallelen zu der prophetischen Gattung aufweisen kann, ist doch kein streng durchgeführtes prophetisches Schema – angesichts der römischen Briefempfänger – zu erwarten. Daß man aber mit der Gattung »Gerichtsverhandlung« etwas Richtiges trifft, wird schon durch den lexikalischen Befund deutlich. Denn in Röm 1,18–3,20 häufen sich die juristischen Begriffe: κρίνω, κρίμα, κατάκριμα, δικαιοκρισία, ἀναπολόγητος, κατηγορέω, ἀπολογέομαι, λογίζομαι, παραβάτης, συνίστημι, δικαίωμα, δίκαιος, ἄδικος, ἀδικία, ὑπόδικος, προσωπολήμψια. Wenn man aber so viele juristische Begriffe vor sich hat, liegt auch ein Vergleich mit einer Anklagerede, nach dem Muster der *rhetorischen* (*dikanischen*) Rede, mit der die Römer vertraut waren, nahe. Und der Einfluß der *dikanischen* Rede auf Röm 1,18–3,20 läßt sich wirklich in einem Abschnitt, in dem Paulus schon durch den gepflegten Stil zeigt, in welchem Maße er die rhetorische Kunst beherrscht, nachweisen. Wir gehen hier hauptsächlich von der Darstellung des Aristoteles aus, weil diese Darstellung bei Cicero u. a. nur erweitert und variiert wurde.²⁹

Aristoteles hat als Ausgangspunkt, daß der Angeklagte sowohl der allgemeinen, ungeschriebenen als auch der besonderen Gesetzgebung (*κατὰ νόμον ἄγραφον καὶ γεγραμμένον*) entsprechend angeklagt werden soll. Die Erstgenannten sind *κατὰ φύσιν*.³⁰ Darüber besteht allgemeine Einigkeit, weil sie die Schöpfungsordnung (1368b und ausführlich 1373b ff, vgl. Röm 2,12ff; 1,19ff) reflektieren. Aristoteles ist der Meinung, daß der Ankläger gern vom Wissen des Angeklagten ausgehen kann, dieses dann aber als ein Schein-Wissen (*τὸ σοφὸν δοκεῖν εἶναι* ἢ δὴ ἀρχικὸν γὰρ τὸ φρονεῖν, ἐστὶν δ' ἡ σοφία πολλῶν καὶ θαυμαστῶν ἐπιστήμη, 1371b) enthüllen muß. Ein Ankläger soll darüber hinaus sowohl die Motive für die Handlungen als auch die Handlungen selbst diskutieren, – was bei Aristoteles durchgehend *ἀδικία* genannt wird –, wie wir das auch in Röm 1–3 sehen (1372a ff, in 1373b ff besonders *τὰ δίκαια* / *τὰ δικαιώματα* und *ἡ ἀδικία* / *τὰ ἀδικήματα*, vgl. auch die Propheten: Hos 4,8.15; 5,5 usw.; Jer 2,22; 3,13: γινῶθι τὴν ἀδικίαν usw., wo *ἀδικία* verschiedene hebräische Termini – wenn auch meistens 'awōn, rāša' – übersetzt).

Das größte Unrecht (*ἀδικήματα*, das bewußter ist als *ἀμαρτήματα*) wird *δι' ἐπιθυμίαν* begangen (1374b).³¹ Aristoteles schärft ein, daß der öffentliche Ankläger immer größeres Gewicht auf die Meinung des Gesetzgebers (*νομοθέτης*) und die Intentionen des Gesetzes (*διάνοια* τοῦ

²⁹ *Aristoteles*, *Ars Rhetorica*, hg. von W. D. Ross (Oxford Classical Texts, 1), Oxford 1959, 10ff (= 1368b ff), vgl. auch *Cicero*, *De inventione* II, 14ff und *Quintilianus*, *Institutio oratoria*, hg. von M. Winterbottom (Oxford Classical Texts, 7), Oxford 1970, VII.

³⁰ Z. B. ist das Verbot gegen das Töten ein allgemeines Gesetz, weil dieses Verbot (*νόμιμον*) von den »Schöpfungsordnungen« abgeleitet ist (1373b, mit Hinweis auf Empedokles).

³¹ Die Distinktion »ungerecht« *πρὸς ἕνα* oder *πρὸς τὸ κοινόν* kommt dagegen im »theozentrischen« Teil des Röm nicht zur Sprache, sondern erst in Röm 12–14 (dazu: 1373). In Röm 2–3 (9–11) spüren wir aber die Distinktion zwischen Handlungen, die *ἀγνοοῦντες καὶ ἄκοντος* oder *ἔκοντος καὶ εἰδότος* sind (ebd.).

νομοδῆτου) als auf die Bücher/Buchstaben (λόγος) des Gesetzes legen soll. Und, was den Angeklagten betrifft, soll man nicht nur darauf achten, wie er jetzt gerade ist, sondern auch wie er bisher im allgemeinen gewesen ist (ὡς ἐπὶ τὸ πολὺ, 1374b).³²

4. Gotteserkenntnis und christlicher Wandel. Röm (3,21ff); 7–8; 12–14

4.1 Röm 3,21–5,21

Röm 3,21–5,21 kontrastiert die Universalität des Heils mit der Universalität des Gerichts (bzw. der Sünde), wovon Röm 1,18–3,20 sprach. Aber tatsächlich ist nur 3,21–26 als Unschuldserklärung³³ eine direkte Antithese zu Röm 1,18ff. Röm 3,27ff liefert zunächst eine Debatte dieses überraschenden Urteils. Die Diatribe wird wiederum aufgenommen, und Paulus diskutiert, ob dieses Urteil Ruhm veranlassen kann und ob dieses Urteil wirklich das Gesetz in Kraft setzt (Röm 3,31ff).

In Röm 5,1ff werden die Konsequenzen dieses Urteils ausgeführt, angesichts der Zukunft (5,1ff) und angesichts der Gegenwart (5,6ff). Die schöne »*Synkrisis*« in Röm 5,12–20 begründet den Fokus des Abschnittes: Die Universalität des Heils.

In diesem Abschnitt fehlt die Ausdrucksweise »Gott erkennen«. In 3,21 darf man aber nicht die Übergangsbemerkung übersehen: νυνὶ δὲ ... πεφανέρωται. Denn aus einer lexikalischen Betrachtungsweise ist jd' JHWH eng mit dem Offenbarungsgedanken verbunden. So sind die Begriffe gālāh (bzw. die Niphal-Form nīg-lāh) und jd' in einigen Fällen Synonyme (vgl. Ps 98,2). Der in Röm 3,21 verwendete Offenbarungsterminus φανερώω übersetzt in LXX abwechselnd glh und jd'.

Die Funktion von Röm 3,21–31 ist deutlich: Nach der Gerichtsrede in Röm 1,18–3,20 folgt hier die Freisprucherklärung. Im Rahmen der Missionsverkündigung kann man auch sagen, daß Röm 1,18–3,20 die Gerichtsverkündigung ist, während Röm 3,28–31 (– 4,25) das »Zum-Glauben-Kommen« verdeutlicht. Röm 3,21ff proklamiert die neue Gotteshandlung, daß Gott sich in seiner Gerechtigkeit auf neue Weise zu erkennen gibt (πεφανέρωται).

³² Eine auffallende formale Ähnlichkeit mit Röm 1–3 weisen die in Apg 24 und 26 referierten dikanischen Reden auf. In diesen Reden sehen wir auch andere Züge, die an Röm 1–3 erinnern: Nämlich, daß man immer vom Allgemeinen/Universellen zum Besonderen geht und daß immer nur Einzelpersonen angeklagt werden. Es dauert oft einige Zeit, bevor die Anklage gegen die angeklagten Personen erhoben wird. Sowohl der Verfasser der Apg als auch Paulus reflektieren also die dikanischen Redeformen.

³³ Zu dieser Form vgl. Boecker, Redeformen, 123ff.

Es ist somit Zufall, daß die Erkenntnisterminologie in diesem Abschnitt verschwindet oder nur in Formeln wie »ihr wißt«, »seid nicht unwissend« usw. auftaucht. Dafür gibt es wohl vor allem folgende Gründe:

- (a) Die Erkenntnisterminologie wird am häufigsten in der polemischen Urteils- und Strafverkündigung der Propheten angewandt. Dasselbe geschieht bei Paulus.
- (b) Wenn richtig ist, was die AT-Forschung seit J. Begrich behauptet, nämlich daß »Sitz im Leben«, wenn von der Gotteserkenntnis die Rede ist, die priesterliche (Torah-)Beratung meint,³⁴ kann das hier auch das Wegfallen der Erkenntnisterminologie erklären. Denn Paulus will ja gerade zeigen, daß auch die priesterliche Torah einem Volk, das in Sünde lebt, nicht helfen kann.
- (c) Paulus will in 3,21–5,21 die Universalität der Erlösung, der Gerechtigkeit Gottes begründen, wie er in 1,18–3,20 die Universalität der Sünde und des Gerichts begründete. Gerade weil Paulus als guter Jude jd' JHWH für die Juden reserviert, wird verständlich, daß er lieber vom *Glauben* spricht, wenn es um das Gottesverhältnis der Juden geht. Der in der Abraham-Tradition verwurzelte πίστις-Begriff (Röm 4) war zu diesem Zweck besser geeignet.
- (d) Röm 3,21ff ist ein »Heilsorakel«, das sagt, daß auch die Juden keine neue Gotteserkenntnis brauchen. Was jedoch die Juden genauso brauchen wie alle Menschen, ist Sühne für die Sünde. Diese Sühne hat Gott nun allen Menschen mitgeteilt (πεφανερωται – eine vorzeitige Gottesoffenbarung, die ihre Wirkung in der Gegenwart hat). Gerade die abschließende rhetorische »Synkrisis« in Röm 5,12–21, die Adam und Christus vergleicht, betont, daß Gott jetzt keine neue Erkenntnis von Gut und Böse (Gen 2,9: hadda 'at = γνωστόν) gibt, sondern daß nur neue Gotteshandlungen in Jesus Christus die Menschen retten können.

4.2 Röm 7–8; 12–14: Die *φρονέω*-Stellen

Röm 6–8 läßt sich am besten als eine Mahnrede an die Christen und in Kap. 7 an die Judenchristen im besonderen (vgl. 7,1) auslegen. Als einen grundlegenden Einwand gegen die Verkündigung des Paulus, daß die Gnadenlehre zu sündigem Leben auffordere (6,1, vgl. 3,8; 6,15), werden die Leser genannt. Paulus beantwortet diesen Einwand zunächst positiv: Die Teilhabe an Christi Tod und Auferstehung bedeutet ein Leben in der δικαιοσύνη (Kap. 6). In Röm 7 schimmert eine negative

³⁴ In den Beiträgen: J. Begrich, Die priesterliche Torah, in: *ders.*, Gesammelte Studien zum Alten Testament (hg. von W. Zimmerli) (ThB, 21), München 1964, 232–260 und *ders.*, Das priesterliche Heilsorakel, in: *aaO.*, 217–231. Seine Thesen sind freilich neuerdings in ihrer Einseitigkeit bestritten worden.

Antwort durch: durch den νόμος kann der Mensch aus der Todes- und Sündenwirklichkeit nicht losgelassen werden. Röm 8 entfaltet wiederum die positive Antwort etwas weiter, und zwar mit einem neuen Hauptargument: die πνεῦμα-Wirklichkeit.

Im Abschnitt Röm 6–8 wechseln die Stilformen zwischen Diatribe-Stil, Ich-Rede, »Symbuleutischer Argumentation«;³⁵ alle eher hellenistischen Stilformen, die wahrscheinlich in den christlichen Schulgesprächen in hellenistischen Gemeinden üblich waren.

Durch Christus – und nicht durch das Gesetz – kommen Gnade, Glaube, Geist. Diese Gaben bedeuten nicht, daß der Sünde freier Spielraum gewährt wird. Das Gegenteil ist der Fall. Der Lebenszusammenhang mit Christus (Kap. 6), die Verwandlung bei der Erneuerung des Sinnes (μεταμορφοῦσθε τῇ ἀνακαινώσει τοῦ νοός, 12,2) bedeutet ja die Beschneidung des Herzens, die das Gesetz nicht schaffen konnte. Die Erneuerung des νοῦς bedeutet, daß Denken, Beurteilen, Einsicht (vgl. εἰς τὸ δοκιμάζειν ὑμᾶς, 12,2) auch das Leben der Christen prägen. Der Glaube wird in der Erkenntnis verwirklicht, nicht durch eine neue Gotteserkenntnis, sondern durch eine neue Einsicht von der Christus- und Pneumawirklichkeit her.

Um das hervorzuheben, ist Paulus beim Gebrauch von Worten wie ἐπίγνωσις für diese Erkenntnis zurückhaltend. Statt dessen gebraucht er ein Wort, das in LXX relativ schwach profiliert wird (übersetzt meist bîn/bināh) und in der klassischen Sprache und Philosophie ein eher untergeordneter Begriff ist.

φρόνημα / φρήν bezeichnet hier mehr den Empfängerapparat für Eindrücke von außen, mehr den gesunden Menschenverstand als erworbene Kenntnisse. Sowohl der faktische Gebrauch als auch der relativ seltene Gebrauch in LXX zeigten seine Eignung, die Erkenntnis des Glaubenden auszudrücken. Schon die Wortfeld-Analyse zeigte, daß das Wort in erster Linie das Denken von der Geist- (rûah, πνεῦμα) und Christuswirklichkeit her ausdrückt. So soll der gleiche Sinn (vgl. Phil 2,5)³⁶ auch das Leben in den Gemeinden prägen. Nicht σάρξ, was zu Übermut

³⁵ Vgl. K. Berger, Formgeschichte des Neuen Testaments, Heidelberg 1984, 93ff und noch ausführlicher in: ders., Hellenistische Gattungen und Neues Testament, in: ANRW II, 25/2, 1031–1432.

³⁶ τοῦτο φρονεῖτε ἐν ὑμῖν ὃ καὶ ἐν Χριστῷ Ἰησοῦ. In Phil überwiegt φρονέω κτλ. (1,7; 2,2[dreimal].5; 3,15[zweimal].16,19; 4,2.10[zweimal]), gerade weil es um das innere Verhältnis zu Christus und zu den Mit-Christen geht. Diesen Sprachgebrauch hat auch 2 Klem weitergeführt (1,1ff).

führt, sondern der Geist soll die Richtung der Gedanken bestimmen. All das geht aus den φρονέω-Stellen hervor:

- 8,5: οἱ γὰρ κατὰ σάρκα ὄντες(,) τὰ τῆς σαρκὸς φρονοῦσιν,
οἱ δὲ κατὰ πνεῦμα τὰ τοῦ πνεύματος (ellipse)
8,6f: τὸ γὰρ φρόνημα τῆς σαρκὸς θάνατος,
τὸ δὲ φρόνημα τοῦ πνεύματος ζωὴ καὶ εἰρήνη·
διότι τὸ φρόνημα τῆς σαρκὸς ἔχθρα εἰς θεόν, ...
8,27: οἶδεν τί τὸ φρόνημα τοῦ πνεύματος
12,3: μὴ ὑπερφρονεῖν παρ' ὃ δεῖ φρονεῖν
ἀλλὰ φρονεῖν εἰς τὸ σωφρονεῖν, ...
12,16: τὸ αὐτὸ εἰς ἀλλήλους φρονοῦντες,
μὴ τὰ ὑψηλὰ φρονοῦντες ...
μὴ γίνεσθε φρόνιμοι παρ' ἑαυτοῖς
vgl. 11,20: μὴ ὑψηλὰ φρόνει, ἀλλὰ φοβοῦ·
11,25: ἵνα μὴ ᾔτε (παρ') ἑαυτοῖς φρόνιμοι
und 14,6: ὁ φρονῶν τὴν ἡμέραν κυρίῳ φρονεῖ·

Für die Propheten waren aber »Gotteserkenntnis«, Gerechtigkeit und »Torah-treue« identisch, und Paulus muß sich dementsprechend zum Verhältnis zum Gesetz äußern. Das tut er dann auch, wie bekannt, in sehr positiven Wendungen in Röm 7 und 13. Das überrascht nicht. Selbst wenn das Gesetz der Sünde gegenüber für machtlos und dem Geist gegenüber für unterlegen erklärt wird (übereinstimmend etwa mit Jer 31,31ff), ist es doch auch geistlich, heilig und gut. Darum heißt es ganz im Stil von Hosea und dem Hosea-Schüler Jeremia (Hos 4,1.6; Jer 8), daß Gotteserkenntnis mišpāt, hæšæd usw. bedeutet, — oder mit Paulus' Ausdrucksweise: Die Liebe ist die Erfüllung des Gesetzes (13,10). Paulus, der im Römerbrief sein priesterliches Handeln gegenüber den Völkern betont (15,16f), hält an diesem grundlegenden Gesichtspunkt der Gotteserkenntnis fest.³⁷ Paulus spielt also genauso wenig wie die Propheten Erkenntnis Gottes/Glaube und Leben/Handeln gegeneinander aus. Das ist eine moderne Art des Denkens. Einsicht, cognitio Dei, ist etwas Praktisches, das Konsequenzen für das Leben des Einzelnen und das der Gesellschaft hat.

³⁷ Man spürt also bei Paulus dieselbe Doppeltheit zur priesterlichen traditio, die bei Hos und Jer in charakteristischer Weise zu belegen ist. M. E. wird durch diese traditionsge-schichtliche Perspektive verständlicher, warum Paulus diese eigenartigen priesterlichen Traditionen gerade im Röm verwendet; dazu zuletzt W. Radl, Kult und Evangelium bei Paulus, in: BZ (1986) 58–75.

Exkurs: Gotteserkenntnis und πνεῦμα/Christus.

In seiner Studie »Die Erkenntnis Gottes nach dem Buche Ezechiel« ist W. Zimmerli³⁸ der Formel *wīḏa 'tām* (*w'jād' ū*) *kī 'ānī* JHWH nachgegangen. Er zeigt, daß die Formel nicht im Bereich der Weitergabe der Schullehre zu Hause war, sondern im Zusammenhang mit dem Phänomen des Beweiszeichens gesehen werden muß. Die im Ezechiel-Buch 54mal auftauchende Aussage hat er deshalb eng mit 1 Kön 20, mit der Mosetradition (Ex 6,7 etc.) und Dtjes (49,23 etc.) verknüpft.

Zimmerlis Beobachtungen haben m. E. auch für das Verständnis des Neuen Testaments Bedeutung. Denn einerseits wird verständlich, daß diese Problematik in erster Linie in den Evangelien vorhanden ist. Die Terminologie häuft sich im Johannesevangelium, schimmert aber auch in den synoptischen Evangelien durch (s. u.). Andererseits kann man von diesem Gesichtspunkt her auch die Begrifflichkeit des Paulus erklären. In der »Schullehre« des Paulus tritt die Begrifflichkeit in den Hintergrund. In den Anklagereden, in polemischen Texten ist sie am ehesten vorhanden. Nur an zwei/drei Stellen spüren wir die Problematik des Beweiszeichens direkt, und zwar an zwei Stellen, die in der Paulusforschung nur wenig Beachtung gefunden haben.

In 1 Kor 14,25 ist die prophetische Rede (nicht die Zungenrede) ein Beweiszeichen. Ein ἄπιστος ἢ ἰδιώτης wird sich durch die prophetische Rede in seinem Innersten von Gott angeklagt fühlen. Er wird Gott anbeten und sagen: ὁὕτως ὁ θεὸς ἐν ὑμῖν ἐστίν. Paulus zitiert hier Jes 45,14 (Sach 8,23), der gerade in dieser Tradition zu Hause ist.

2 Kor 13,3ff ist noch ausführlicher. Die Gegner des Paulus fordern einen Beweis (δοκιμὴν ζητεῖν) dafür, daß Christus wirklich in Paulus redet. Paulus antwortet, indem er auf die Krafttaten in der Gemeinde hinwies und fragte: ἢ οὐκ ἐπιγινώσχετε ἑαυτοῖς ὅτι Ἰησοῦς Χριστὸς ἐν ὑμῖν. Die pneumatistische Christuswirklichkeit ist also das Wahrheitszeichen (vgl. 13,7f).

Ein derartiges Beweiszeichen wird von den Römern nicht gefordert. Dennoch spielt die Pneumatologie im Römerbrief eine wichtige Rolle. Paulus will nach Rom kommen, gerade um ihnen χάρισμα πνευματικόν zu übergeben (Röm 15,16.19). Deshalb tauchen die Begriffe δύναμις, χάρισμα, πνεῦμα an wichtigen Stellen auf. Im Zusammenhang mit dem Beweiszeichen steht aber explizit nur Röm 8,9: ὑμεῖς . . . ἐστὲ ἐν πνεύματι, εἴπερ πνεῦμα θεοῦ οἰκεῖ ἐν ὑμῖν. Und umgekehrt: »Wenn aber jemand den Geist Christi nicht hat, so gehört er ihm nicht an« (vgl. 1 Kor 12,1ff; 2,6ff). Hinter all diesen Texten spürt man den Konflikt, daß besonders die Juden³⁹ Beweiszeichen fordern (vgl. 1 Kor 1,22). Die Antwort des Paulus weist durchgehend auf die πνεῦμα-Wirklichkeit hin.⁴⁰

³⁸ Zimmerli, Erkenntnis, 98.

³⁹ Den allgemeinen Rahmen hat J. Jervell treffend aufgezeigt: Das Volk des Geistes, in: *ders.* - W. A. Meeks (Hgg), *God's Christ and his People* (=Fs. N. A. Dahl), Oslo 1977, 87–106.

⁴⁰ Derselbe Konflikt tritt in den Evangelien zum Vorschein. Nicht nur in der Beelzebub-Rede, sondern überall da, wo die Vollmachtsfrage gestellt wird. Die »Erkenntnis«-Terminologie tritt aber in den synoptischen Evangelien zurück (mit Ausnahme von Mt 11,27). So schon *Norden*, *Theos*, aber auch W. D. Davies, *Knowledge in the Dead Sea Scrolls and Matthew 11,25–30*, in: *Christian Origins and Judaism*, Philadelphia 1962, 119–144. Dagegen müssen die vielen γινώσκειν-Aussagen bei Joh in diesem Rahmen gesehen werden. An die Mosetradition und Dtjes wird man an vielen joh Stellen erinnert, etwa:

8,28: τότε γνώσεσθε ὅτι ἐγώ εἰμι (vgl. 8,32.43.52.55)

5. Gotteserkenntnis im Zeugnis über Israel (Röm 9–11; vgl. 8,28ff)

5.1 Gattung und Argumentation

In Röm 9–11 nimmt Paulus nicht nur die Erkenntnis-, sondern auch die Rechtsterminologie auf. Daß δικαιοσύνη zugleich wieder konzentrierter auftritt (9,30–10,10; 12mal), wird dadurch auch verständlich. Die Rechtsterminologie ist aber in den beiden Einleitungen begrenzt:

- 9,1: ἀλήθειαν λέγω ..., οὐ ψεύδομαι,
 συμμαρτυρούσης μοι τῆς συνειδήσεως
 10,2: μαρτυρῶ γὰρ αὐτοῖς ...

Wir haben also keine echte Verteidigungsrede vor uns, auch keine prophetische Verteidigungsrede vonseiten Gottes im Sinne von Jer 2,29–35; Mi 6,3ff. Paulus tritt nur als Zeuge auf,⁴¹ einerseits um das Urteil Gottes näher zu begründen, andererseits um Israel angesichts dieses Urteils Hoffnung zu machen. Röm 9–11 ist aber der eigentlichen Rechtsvorgangsrede, Röm 8,31–39, angehängt.⁴²

Man kann die Entwicklung des Rechtsvorganges vernehmen:

Prozeßbeginn: τίς καθ' ἡμῶν

Anklage: τίς ἐγκαλέσει

Rechtsakt: τίς ὁ κατακρινῶν

Folge des Rechtsaktes: τίς ἡμᾶς χωρίσει

Mit Recht wird dieser Abschnitt als krönender Abschluß der Argumentation von 1,18ff (3,21ff) gesehen. Angesichts des kommenden Gerichts (vgl. Röm 2,6–11) brauchen die Christuszgläubigen keine Angst zu haben, auch wenn sie jetzt θλίψις, στενοχωρία (8,35, vgl. 2,9) erleben: Der Sohn des Richters, der Versöhner, ist ihr Fürsprecher/Fürbeter.

10,38: ἵνα γνῶτε καὶ γινώσκετε ὅτι ἐν ἐμοὶ ὁ πατήρ

14,7: εἰ ἐγνώκατέ με, καὶ τὸν πατέρα μου γνώσεσθε

14,20: ... γνώσεσθε ὑμεῖς ὅτι ἐγὼ ἐν τῷ πατρὶ μου

Im JohEv wird der theozentrische Charakter der Erkenntnis Gottes durchgehalten (vgl. 17,3.25), aber die Taten Gottes sind durch Jesus und seine Taten »erkennbar«. Erkenntnis Gottes und Anerkennen Jesu gehen ineinander über.

⁴¹ In Röm wird die Gerichtsverhandlung Gottes mit der Welt/Israel dargestellt. Paulus ist nicht der Ankläger (trotz Röm 3,9). Gott allein tritt als Ankläger auf: Röm 2,1–4; 3,10–20. – Dagegen tritt Paulus als Zeuge auf. Ausdrücklich in 10,2 (vgl. 1,9: μάρτυς μου ἐστὶν ὁ θεός), wo er das Gewissen als Zeugen (συμμαρτυρῶ 9,1; vgl. 2,15; 8,16) hinzuzieht. Hauptzeugen sind jedoch »das Gesetz und die Propheten« (3,21: μαρτυρουμένη, vgl. 3,31 usw.).

⁴² So Boecker, Redeformen, 97ff.

Dieser im Dialexis-/Diatribestil geschriebene Abschnitt Röm 8,31–39 wird aber von zwei Texten umrahmt, die beide auf die Auserwählung Israels anspielen: Die kurze οἰδαμεν-Aussage (8,28–30) und das ausführliche, oft im Diatribestil gehaltene Zeugnis des Paulus (Röm 9–11). Gerade in diesen Abschnitten taucht die Erkenntnisterninologie auf.

Wir können hier nicht näher auf die Argumentation von Röm 9–11 eingehen.⁴³ Daß aber die Thematik in Röm 9–11 zutiefst mit jd' JHWH zu tun hat, ist offensichtlich: In Röm 9,6–33⁴⁴ geht es um die freie Erwählung Gottes (jd'), während Röm 10 zeigt, daß die Gotteserkenntnis und die Gerechtigkeit Gottes nicht durch Gesetz und durch bloßes Hören, sondern durch Christus und »Erkenntnis« erreichbar ist. Erst in Röm 11 wird die Frage der Verwerfung oder Rettung Israels aufgenommen. Ging es in Röm 9,5ff eher um die Vergangenheit und in Röm 10 um die Gegenwart, so geht es in Röm 11 eher um die Zukunft.

5.2 Exegese von Röm 10,2; 10,19

In Gal 4,9 gibt Paulus dem Innersten im Wesen der Gotteserkenntnis Ausdruck, wenn er sagt, daß es wichtig ist, daß die Menschen Gott kennen, aber daß es ganz entscheidend ist, daß Gott sie erkannt hat (vgl. 1 Kor 13,12). Damit wird die theozentrische Verwinkelung der Gotteserkenntnis fokussiert, die ja in Röm 9–11 im Mittelpunkt steht.

Zuerst müssen wir jedoch zwei eher anthropozentrische Erkenntnisworte, nämlich Röm 10,2 und 10,19 kommentieren.

10,2f: ζῆλον θεοῦ ἔχουσιν ἀλλ' οὐ κατ' ἐπίγνωσιν:

ἀγνοοῦντες γὰρ τὴν θεοῦ δικαιοσύνην ...

[10,18: μὴ οὐκ ἤκουσαν; μενοῦνγε·]

10,19: μὴ Ἰσραὴλ οὐκ ἔγνω:

[11,1: μὴ ἀπώσατο ὁ θεὸς τὸν λαὸν αὐτοῦ; μὴ γένοιτο]

Paulus führt die ἐπίγνωσις-Terminologie aus Röm 1–3 und auch den Gerichts-

⁴³ Vgl. nur die grundlegenden Beiträge von U. Luz, *Das Geschichtsverständnis des Paulus* (BEvTh, 49), München 1968, 25ff und F. Siegert, *Argumentation bei Paulus gezeigt an Röm 9–11* (WUNT, 34), Tübingen 1985.

⁴⁴ Ich meine, daß der entscheidende Einschnitt nach Röm 9,33 und nicht bei 9,29 liegt; vgl. die Diskussionsbeiträge von C. K. Barrett und W. C. van Unnik im Anschluß an C. K. Barrett, *Romans 9,30–10,21. Fall and Responsibility of Israel*, in: L. de Lorenzi (Hg), *Die Israelfrage nach Römer 9–11*, Rom 1977, 99–130, hier 121f und 123f.

gedanken weiter. Meiner Meinung nach besteht kaum Zweifel daran, daß Paulus auf die Frage in 10,19 verneinend antwortet: Israel kannte Jahwe nicht. Ich habe absichtlich die beiden μή-Fragen in 10,18; 11,1 neben 10,19 gestellt, um die Gedankenentwicklung zu zeigen. Die erste Frage wird positiv beantwortet: Ja! (μενοῦν γε), die dritte Frage (11,1) mit dem negativen μή γένοιτο. Die offene Frage in 10,18 hat der Forschung immer wieder Schwierigkeiten bereitet.⁴⁵ Die Zitate, die den Abschlußreden des »Moses« und »Jesaja« (Dtn 32,21; Jes 65,8f) entnommen sind, haben alle das Neid-Motiv⁴⁶ und sprechen vom Abfall des Volkes, von der Verwerfung Gottes und auch von einer eventuellen Hinwendung an ein unverständiges Volk (ἔθνει ἀσυνέτῳ). Israel wird als »ungehorsames und widerspenstiges Volk« bezeichnet. Paulus nimmt also den prophetischen Anklageruf: lo' jd' auf (vgl. Hos 5,4, auch Jer 2,8; 8,7; Jes 1,3).

Röm 9 und Röm 10 schließen beide negativ (abgesehen vom Übergang Röm 9,30–33):

10,20 = Jes 65,1: εὐρέθην τοῖς ἐμὲ μὴ ζητοῦσιν.

9,25 = Hos 2,23; 1,10: καλέσω τὸν οὐ λαὸν μου λαὸν μου.

Hier wird deutlich, daß die Anklagerede von Röm 1,18ff in Erinnerung gerufen wird (vgl. die Aorist-Form), ehe Paulus zu den Heilsorakeln in Röm 11 übergeht.

Genauso kraß wie die Gerichts-Propheten im AT sagt also Paulus: Weil ihnen Gotteserkenntnis fehlt, wendet sich Gott einem anderen Volk zu. Die abschließenden Prophezeiungen an Moses und Jesaja gehen, so behauptet Paulus, in Christus in Erfüllung. Nicht ganz so kraß – der Sache nach jedoch gleich –, wird in 10,2 gesagt: Israel hat ζῆλον θεοῦ, aber keine ἐπίγνωσις. Der Ausdruck ist ja von der Pinhas-Figur her leicht zu verstehen, die für viele dadurch ein Vorbild wurde, daß der brennende Eifer (ζῆλος) Israel zu einem heiligen Volk werden ließ und auf diese Weise Sühne für Israels Sünden (Num 25; Ps 106,30f; vgl. Ez 16,8; 23,25) brachte.⁴⁷ Aber zwischen ζῆλος und »wahrer Einsicht« liegt nicht nur ein Abstand, sondern ein Abgrund. ζῆλος ist nicht falsch, aber ohne ἐπίγνωσις / da'at bedeutet es Nicht-Wissen (vgl. ἀγνοοῦντες, 10,3).

Der Ausdruck ἐπίγνωσις wird vielfach in einem zu modernen oder ausschließlich »hellenistischen« Sinn verstanden. ἐπίγνωσις wäre dann »einsichtiges Ergrei-

⁴⁵ Dazu O. Hofius, Das Evangelium und Israel, in: ZThK 83 (1986) 297–324, bes. 298, dessen Ausführungen ich hier nur in einem Punkt ergänzen kann.

⁴⁶ παραζηλώω nur in einem Zitat (10,19), indirekt aber auch Röm 10,20f. Der Begriff παραζηλώω wird dann in Röm 11,11ff direkt aufgenommen.

⁴⁷ Dazu grundlegend M. Hengel, Die Zeloten (AGSU, 1), Leiden - Köln 1961, 151ff.

fen der Wirklichkeit«, ⁴⁸ »the true understanding and moral discernment«, ⁴⁹ »das tiefe Verständnis«, »Erleuchtung«. ⁵⁰ Zu allgemein sind auch die Vorschläge »Anerkennung Gottes«, »sein Recht annehmen«. ⁵¹

Die nächste Parallele zu Röm 10,2 ist m. E. Bar 3,27ff, wo auch, wie Röm 10,6ff, auf Dtn 30 angespielt wird. Dieses Zitat von Dtn wird von Erkenntnistermi- umrahmt: ὁδὸν ἐπιστήμης (Bar 3,27.37), φρόνησις, γινώσκειν (Bar 3,31f), εἰδέναι, σύνεσις usw. Auch Baruch klagt in weisheitlichem Jeremia-Stil das Volk an, daß ihm die Erkenntnis fehle bzw. daß es Gott nicht näher kenne. Auch das Lobpreisen der Erkenntnis Gottes als Quelle des Lebens und der Gerechtigkeit in den Qumrantexten steht dem Gedankengang des Paulus nahe (vgl. CD 1,1; 1QS 3,1; 4,4; 11,3; 1 QH 2,13 usw.). ⁵²

Welche Einsicht fehlt ihnen also? Das wird nicht implizit gesagt, aber, vom Kontext her gesehen, ist es wohl kaum falsch, folgendes anzunehmen:

(a) Gotteserkenntnis ist ihrem Wesen nach universell, selbst wenn sie den Juden exklusiv gegeben wurde (vgl. den Ausdruck ἀπὸ κρίσεως κόσμου in 1,20 und 10,5ff).

(b) Gotteserkenntnis muß ihren Ausgangspunkt in Gottes Heilshandlung haben. Deshalb darf »Gottes Gerechtigkeit« mit unserer eigenen Gerechtigkeit nicht verwechselt werden (10,3).

(c) Gotteserkenntnis kann nicht auf ein priesterlich-kultisches oder zelotisches Heiligtumsideal begrenzt werden.

Die Konsequenz für Paulus ist folglich, daß Dtn 32; Hos 1–2; Jer 61; Jes 6/8,28(29); 65 ernst genommen werden müssen. Gott soll von einem unverständigen Volk erkannt werden, weil sein eigenes Volk den Herrn nicht kennt (lō' jd'). Es ist deshalb konsequent, wenn Paulus Hos 2,23; 1,10 die Gedankenreihe in Kap. 9 und Jes 65 die Gedankenreihe in Kap. 10 abschließen läßt. Beide unterstreichen, daß Gott sich nun einem anderen Volk zuwendet.

⁴⁸ Vgl. E. Käsemann, Röm, ad loc. mit Hinweis auf R. Bultmann u. a. Ähnlich C. E. B. Cranfield, *The Epistle to the Romans*, II (ICC), Edinburgh 1979, ad loc.: »Know God as he really is«.

⁴⁹ Sullivan, *Epignosis*, 407.

⁵⁰ Vgl. G. Maier, *Mensch und freier Wille* (WUNT, 12), Tübingen 1971, 388(ff), der allerdings gut die Qumranparallelen ausnutzt. Diese Belege wären aber auf eine breitere Basis zu stellen, vgl. B. Reicke, *Da'at and Gnosis in intertestamental Literature*, in: E. E. Ellis (Hg), *Neotestamentica et semitica* (= Fs. M. Black), Edinburgh 1969, 245–255.

⁵¹ Vgl. H. Schlier, *Der Römerbrief* (HThK, 6), Freiburg 1977, ad loc.

⁵² Dazu S. Wagner, *jd'* in den Lobliedern von Qumran, in: ders. (Hg), *Bibel und Qumran*, (= Fs. H. Bardtke), Berlin 1968, 232–252.

Aber bedeutet das, daß Israel verworfen wird? Wäre Paulus nicht selbst Jude gewesen, könnten sich diese Worte fast antisemitisch anhören. Aber genauso wenig wie Propheten sich nur mit dem Gericht aufhielten, genauso – und genauso unlogisch – prophezeit Paulus die Erlösung Israels. So gesehen erinnert die Komposition des Römerbriefes an Hosea – und das Jeremia-Buch. Jeremia hielt sich nicht mit dem anscheinend Absoluten auf: οὐκ - ἐλεημένη (1,6.8, vgl. ἐλεέω in Röm 11,30ff).⁵³ In Hos 11ff, wie auch in Jer 31, wird etwas ganz Neues angekündigt, wie Paulus das in 11,25ff mit Wendungen von u. a. Hosea und Jeremia tut.

5.3 Exegese von Röm 8,29; 11,2

M. E. fällt auch Licht auf Röm 11, wenn wir beide προγινώσκω-Texte im Zusammenhang sehen.

8,29f: ὅτι οὓς προέγνω, καὶ προώρισεν ...
 οὓς δὲ προώρισεν, τούτους καὶ ἐκάλεσεν·
 καὶ οὓς ἐκάλεσεν, τούτους καὶ ἐδικαίωσεν·
 οὓς δὲ ἐδικαίωσεν, τούτους καὶ ἐδόξασεν.

11,2: οὐκ ἀπώσατο ὁ θεὸς τὸν λαὸν αὐτοῦ ὃν προέγνω.

Der Gedankengang in 8,29 ist prinzipiell. Die elegante rhetorische Steigerung (graduatio, κλίμαξ) zeigt den Weg der Gotteserkenntnis. Darum ist es charakteristisch, daß προ-γινώσκω zuerst steht. Gotteserkenntnis beginnt nämlich damit, daß Gott sich bekannt macht und sich einigen zu erkennen gibt. Wer das ist, wird nicht direkt gesagt,⁵⁴ aber vom Römerbrief als Ganzem aus gesehen, muß man sagen: In erster Linie Israel. Das wird durch Röm 11,2 bestätigt. Hier zitiert Paulus Ps 4,14, er fügt jedoch ein einziges Wort hinzu, nämlich προ-έγνω. Israel ist das Volk, das Gott primär an sich gebunden hat.

Paulus rüttelt also genauso wenig wie die Propheten an Israels Sonderstellung, seinen Privilegien und seiner Vorherbestimmung. Gerade deshalb kritisiert er mit

⁵³ Vgl. K. Haacker, Das Evangelium Gottes und die Erwählung Israels, in: TheolBeitr 13 (1982) 59–72, hier 67ff.

⁵⁴ Diese Frage wird selten erörtert, weil man annimmt, daß Paulus in erster Linie über Christen spricht. Diese allgemein gehaltene Prädestinationsaussage ist aber tief im jüdischen Denken verwurzelt; dazu U. Luz, Geschichtsverständnis, 227ff. Eine Untersuchung der vielen προ-Verben (die weithin hap.leg. sind) in Röm würde sich lohnen. Denn sonst haben die meisten dieser Verben mit der Vorrangsposition Israels zu tun (προ-γινώσκω, προ-ευαγγελίζομαι, προ-ορίζω, προ-δοῖμι [11,35], προ-ετοιμάζω, προ-λέγω u. s. w.).

prophetischer Stärke ihren Mangel an Einsicht, daß sie den Herrn (lō'jd') nicht kennen und daß sie nicht sehen, daß Gottes Gnadenwahl freier und breiter ist als die Juden verstanden.

Vor diesem Hintergrund muß man 11,28–36 lesen. Das Heilsorakel an Israel bedeutet zunächst, daß ἀσέβεια und ἁμαρτία ausgerottet werden. Die Zitate aus Jes 29; 59 (und Jer 31) sind eine letzte Bestätigung dafür, daß Röm 1,18ff in erster Linie eine Anklage gegen »Jakob«/Israel ist. Das Heilsorakel bedeutet aber auch, daß sowohl Israel wie die Christen unter der Verheißung stehen.⁵⁵ Die Gipfelaussage des gesamten Röm 1–11 lautet: »Gott hat sie alle in den Ungehorsam verschlossen, damit er sich *aller* erbarme«.

Um diesen Heilsplan Gottes näher zu erläutern, knüpft Paulus einen Lobpreis Gottes an diese Gipfelthese an. Man kann diesen Lobpreis kaum einen »Hymnus« nennen. Paulus zitiert hier mit einem gewissen Reim poetische Texte aus dem AT: Jes 40,13; Ijob 5,9; 15,8; 28; 41,3; Ps 76,20. Die τίς (mī) und πῶς (māh)-Fragen⁵⁶ sind hier vorgebildet, und als Ganzes ist die Lobpreisung eher als eine rhetorische »amplificatio« (αὔξησις) zu sehen.⁵⁷ In dieser amplificatio tritt wiederum die Erkenntnisterninologie in verdichteter Form auf.

- 33 ὦ βάθος πλούτου
καὶ σοφίας καὶ γνώσεως θεοῦ·
ὥς ἀνεξεραύνητα τὰ κρίματα αὐτοῦ
καὶ ἀνεξιχνίαστοι αἱ ὁδοὶ αὐτοῦ.
34 τίς γὰρ ἔγνω νοῦν κυρίου;
ἢ τίς σύμβουλος αὐτοῦ ἐγένετο;
35 ἢ τίς προέδωκεν αὐτῷ,
καὶ ἀνταποδοθήσεται αὐτῷ;
36 ὅτι ἐξ αὐτοῦ καὶ δι' αὐτοῦ καὶ εἰς αὐτὸν τὰ
πάντα·
αὐτῷ δόξα εἰς τοὺς αἰῶνας, ἀμήν.

⁵⁵ Auf Grund der abwechselnden Rede von Christusgläubigkeit und Israel ab Röm 11,28 halte ich es für wahrscheinlich, daß χάρισμα auf die Christusgläubigkeit bezogen ist.

⁵⁶ Dazu R. *Deichgräber*, Gotteshymnus und Christushymnus in der frühen Christenheit (StUNT, 5), Göttingen 1967, 61, Anm. 4.

⁵⁷ Die Amplificatio losgelöst von der eigentlichen Parteilichkeit und als Steigerung des gemeinsamen Werterlebnisses. Deshalb sind die atl. Zitate mit einer stoisch klingenden Allmachtsformel (vgl. Norden, Theos, 240–250) zusammengestellt. Zur Kritik des »Hymnus«-Begriffs in der ntl. Forschung vgl. H. *Riesenfeld*, Unpoetische Hymnen im Neuen Testament? Zu Phil. 2,1–11, in: J. *Kiilunen* - V. *Riekkinen* (Hgg.), Glaube und Gerechtigkeit (= Fs. R. Gyllenberg), Helsinki 1983, 155–168.

In jeder Zeile, fast in jedem Wort wird die Souveränität Gottes betont. Kein Mensch kennt den Willen des Herrn, keiner ist sein Ratgeber (wohl beim Gericht), keiner lebt von dem, was er gibt, sondern von dem, was ihm gegeben ist (11,34ff). Die erste (und in gewisser Weise auch die zweite) Frage in Röm 11,34f stellt die Erkenntnisfrage, wie auch die beiden ersten⁵⁸ Ausrufe in 11,33 die Erkenntnis Gottes preisen. Die Weisheit und Erkenntnis Gottes sind voller Tiefe, und seine Gerichte sind unerforscht. Das würde bedeuten, daß auch wir nicht erschöpfend über das Wesen der Gotteserkenntnis reden können. Was aber die Aussagen in Röm 11,33ff eher indirekt über die Gotteserkenntnis sagen, können wir feststellen:

(a) Die Gotteserkenntnis ist und bleibt *Gottes*. Hier wird unterstrichen, daß Gottes κρίματα unerforscht und daß seine Wege unbekannt sind. Keiner kennt Gottes Gedanken, keiner war sein Ratgeber usw.

(b) Das »Gott-Kennen« wird immer dem »Von-Gott-gekannt-Sein« untergeordnet.

(c) Die Gotteserkenntnis ist etwas, in das jemand eingeschlossen wird, nicht etwas, das man selbst erwirbt. Keiner kennt Gottes Willen, wird hier gesagt, während gleich danach in 12,2 zur Erneuerung des νοῦς des Menschen ermahnt wird. Einsicht, Gotteserkenntnis, bedeutet, die Konsequenzen aus dem Gedanken Gottes, der in Natur und Geschichte zum Ausdruck kommt, zu ziehen.

(d) Einsicht wird nie »Wissen«. Da würde der Mensch wieder versuchen, sich in den Sinn Gottes einzuschleichen.

6. Gotteserkenntnis – als Thema im Römerbrief und als Herausforderung der Theologie

Die Hervorhebung der Erkenntnisthematik darf nicht zu der These führen, daß dieses Thema zugleich das Thema des Römerbriefes ist. Dennoch berührt diese Thematik das Grundthema des Briefes eng.

⁵⁸ Vgl. Beiträge zur paulinischen Rhetorik, in: Theologische Studien (= Fs. B. Weiß), Göttingen 1897, 165–247. Schon J. Weiß wies den Enumeratio-Stil (ἐπιμερισμός) in 11,33ff nach. Die Betonung der Drei-Gliedrigkeit (vgl. O. Michel, Der Brief an die Römer [KEK, 4], Göttingen ⁵1978, ad loc.) wird aber gelegentlich zu weit getrieben.

6.1 *Methodisches*

Was das Thema des Römerbriefes ist, kann erst dann beantwortet werden, wenn die Frage präzise gestellt wird. Dann müssen sowohl die Begrifflichkeit (Thema als Anliegen, Absicht, »Sache«, Hauptthema neben anderen Themen, Intention, Scopus, These usw.) und die Methodik zur Klarheit gebracht werden. Mit »Thema« meine ich hier ein explizites Thema, das den Brief als Ganzes zusammenhält und anderen übergreifenden Themen übergeordnet ist. Um dieses Ziel zu erreichen, wäre folgendes zu erwägen:⁵⁹

(a) Eine Unterscheidung zwischen Tradition und Redaktion führt m. E. nicht zum Ziel, auch nicht Erklärungen über die historische Situation in Rom und in Paulus' Umgebung vor und zur Zeit des Briefes. Obwohl wir im Römerbrief (bes. 1,8ff; 15,14ff) mehr Material als sonst in der Briefliteratur haben, sind wir hier auf hypothetische Erwägungen angewiesen. Deshalb sind wir in den vorhergehenden Ausführungen nur von der argumentativen Situation ausgegangen.

(b) Entscheidend sind aber textimmanente Betrachtungsweisen, etwa Wortstatistik, Schlüsselwörter, Wortfelder, Komposition, Form, explizite Argumentationsziele.

(c) Das Thema muß aber dann als eine »Konzeption« verstanden werden, die man in einem traditionellen dogmatischen Schema oder in Bultmanns Gott-Welt-Mensch-Schema (bzw. Mensch vor und unter der Offenbarung des Glaubens) oder auch in mehr zeitgeschichtlichen, sei es hellenistischen oder jüdischen Schemen, anordnet. Wir haben in diesem Aufsatz die letzte Möglichkeit gewählt, indem wir die Erkenntnisthematik im Rahmen der alttestamentlichen Konzeption von da' at 'ælöhîm / jd' JHWH verstanden haben.

6.2 *Das Thema im Römerbrief*

Von der Wortstatistik ausgehend wird der eminent *theologische* Charakter des Briefes klar, und zwar durch die 153malige Verwendung von θεός.⁶⁰ Es geht im Römerbrief um Gott, um das Handeln und die Gerechtigkeit Gottes.⁶¹ Auch

⁵⁹ Vgl. meine Ausführungen in: Literarische Form, Thematik und geschichtliche Einordnung des Johannesbriefes, in: ANRW II, 25/5, 3648–3684, hier 3662ff.

⁶⁰ So vor allem L. Morris, The Theme of Romans, in: W. Gasque – R. P. Martin (Hgg.), Apostolic History and the Gospel (= Fs. F. F. Bruce), Exeter 1970, 249–263, auch: H. Moxnes, Theology in Conflict (NovTestSuppl. 53), Leiden 1980, 32ff.

⁶¹ Wenn man den theozentrischen Charakter des Begriffes der Gerechtigkeit Gottes betont, wird – durch ihre Schlüsselstellung in den polemischen Abschnitten des Briefes – verständlich, daß man Gerechtigkeit Gottes zum Hauptthema macht, vgl. etwa P. Stuhlmacher, Gerechtigkeit Gottes bei Paulus (FRLANT, 87), Göttingen ²1966, 78–99.

andere häufig verwendete Begriffe wie νόμος (73mal), κύριος (42mal), δικαιοσύνη (33mal), πνεῦμα (33mal), χάρις (25mal), δόξα (16mal), εὐαγγέλιον (9mal) usw. charakterisieren direkt und indirekt das Wesen und die Handlungsweise Gottes.

Unter diesen Nebengriffen treten χάρις, δικαιοσύνη, εὐαγγέλιον besonders hervor, weil diese Aussagen in den Schlüsselversen bzw. -aussagen Propositio-Charakter haben. Die Antithese νόμος – Gerechtigkeit Gottes spitzt die ganze Argumentation zu. Dennoch gehen diese Begriffe im Brief eher in Richtung der christologisch-soteriologischen Linie (χριστός 65mal, πίστις 40mal / πιστεύω 21mal; Ἰησοῦς 37mal, ζῆν 23mal / ζωή 14mal usw.). Gerechtigkeit Gottes muß aber zunächst von der theozentrischen Thematik her, die den ganzen Brief beherrscht, gesehen werden.

Gerade der theozentrische Charakter des Briefes wird durch die Erkenntnisbegrifflichkeit unterstrichen. Gotteserkenntnis heißt Erkenntnis der Werke Gottes in der Schöpfung, Geschichte und Zukunft. Gotteserkenntnis heißt, die Zuwendung Gottes an Israel und an die Menschheit zu erkennen.

Der Römerbrief enthält eine ausführliche Narratio, die von der Offenbarung Gottes erzählt; etwa:

- in Schöpfung und Natur: 1,19ff
- in der Geschichte (der Völker): 1,19ff.2; 14; (3,21ff)
- in Israel: 2,1ff.17ff; 4,1ff; 7,1ff; 9–11; 15,8ff
- in Jesus Christus: 1,3f; 3,24ff; 4,17.24f; 5,6.8; 5,12ff; 6,4.9; 7,4; 8,3.11.15.29.30.32.34.37; 10,9; 14,9.15.
- in den Christen: (6,8ff) 7,25ff; 11,13ff; 15,14ff;
- in der (nahen) Zukunft: 1,8ff; 15,22ff; 11,25ff;

Gotteserkenntnis ist also auch die von Gott geforderte Haltung des Menschen. Mit der Schilderung der fehlenden Gotteserkenntnis (1,18ff) leitet Paulus die Anklage an die Menschheit (bes. Israel) ein. Gott verlangt Barmherzigkeit, Gerechtigkeit, Treue, und nach diesem Maßstab wird jeder einzelne Mensch unter Gottes Gericht gestellt. Indem Gott in neuer Weise seine Gerechtigkeit in Christus offenbart (3,21ff), dispensiert er nicht von dieser Forderung (6–8; 12–14).

Die Pointe des Paulus liegt darin, zu zeigen, daß Torah-Kenntnis (νόμον γινώσκειν, 7,1) nur zur Erkenntnis der Sünde führt (7,7ff, auch schon 3,20f). Erst die neue Christus- und πνεῦμα-Wirklichkeit kann zu der im AT verheißenen Sinneserneuerung (Jer 4,4; 31,31ff) führen (Röm 6; 8; 12).

Die Erkenntnisthematik läßt somit das theozentrische Denken des Römerbriefes klarer zum Ausdruck kommen. Auch die Argumentationsgänge bzw. der Auf-

bau des Briefes werden durch eine Hervorhebung der Erkenntnisthematik besser ersichtlich. Auch die argumentative Situation tritt klarer hervor.

Das alttestamentliche Konzept der »Gotteserkenntnis« stellte die Verkündigung des Paulus in eine akute Situation: Er verkündet den Heiden ein Torah-freies Evangelium, während dem AT gemäß Israel allein »Gotteserkenntnis« gegeben worden ist. Von daher sind die beiden Vorwürfe gegen Paulus im Römerbrief verständlich: Seine Verkündigung bedeutet eine Verneinung der Privilegien Israels (Röm 3,1ff; 9–11), und die Konsequenz ist letzten Endes ein Antinomismus (Röm 3,8; 6,1.15), weil Mangel an Gotteserkenntnis zu Götzendienst und Bosheit führe.

Diese Vorwürfe beantwortete Paulus im Römerbrief, indem er zunächst die ganze Menschheit und insbesondere Israel unter Anklage stellte. Hier richtet er die prophetische Anklage an Israel, bei Jeremia und Hosea gegen Israel (und die Menschheit). Wenn er dagegen die neue Offenbarung der Gottesgerechtigkeit in Jesus Christus beschreibt, knüpft er besonders an deuterocesajanische Heilsverkündigung (Röm 2,24; 10,15.16; 11,26f.34; 15,21) an.⁶² Immerhin reservierte er den Begriff »Erkenntnis Gottes« (daʿat, jdʿ / ἐπίγνωσις, γινώσκω) in erster Linie für Israels Gotteserkenntnis (so auch Gal 4,9), während er »Einsicht« (bînāh / φρόνησις, φρονέω) für die durch Christus und πνεῦμα gegebene Erkenntnis benutzt. Diese christliche Erkenntnis konvergiert, ist aber mit dem Glauben (πίστις) nicht identisch.

6.3 Theologische Konsequenzen

Von der Interpretation des Römerbriefes ausgehend hat Calvin in seiner *Institutio Christianae* mit dem Thema »Gotteserkenntnis« angefangen. Heute wäre das Thema neu zu bedenken, einerseits durch die neuen Ergebnisse der alttestamentlichen Forschung, andererseits durch die heutigen Herausforderungen der westlichen Theologie, die durchgehend Erkennen und Glauben als zwei Sphären unterscheidet. Die heutigen neureligiösen Bewegungen, auch etwa die New Age-Bewegung, fordern, daß die christliche »world-view« deutlicher entwickelt wird. Und noch wichtiger: Die neuere asiatische und afrikanische Theologie fordern, daß die westliche Theologie das Verhältnis zwischen cognitiver, christlicher, affektiver und ethischer Dimension des Christseins deutlicher herausstellt. In dieser Lage ist eine Neubesinnung auf den Begriff »Erkenntnis« lohnenswert. Diese mag verhindern, daß wir nicht mit falschen oder schiefen Alternativen zwischen Glauben und Wissen, zwischen Religion und Ethik, zwischen Schöpfung und Erlösung operieren.

⁶² Vgl. *Stuhlmacher*, *Gerechtigkeit*, 136ff.